CRITIQUE
DE LA RAISON PURE

VISIT…

LANZAROTE Caliente.COM

De nobis ipsis silemus : de re autem quæ agitur petimus ut homines eam non opinionem, sed opus esse cogitent, ac pro certo habeant non sectæ nos alicujus, aut placiti, sed utilitatis et amplitudinis humanæ fundamenta moliri. Deinde ut suis commodis æqui in commune consulant et ipsi in partem veniant. Præterea ut bene sperent, neque instaurationem nostram ut quiddam infinitum et ultra mortale fingant et animo concipiant, quum revera sit infiniti erroris finis et terminus legitimus (*a*).

BACO DE VERULAMIO. *Instauratio magna. Præfatio.*

(*a*) Cette épigraphe ne figurait pas dans la première édition ; elle a été ajoutée dans la seconde.

A son Excellence le Ministre d'État

BARON DE ZEDLITZ

MONSEIGNEUR,

Contribuer pour sa part à l'accroissement des sciences, c'est du même coup travailler dans l'intérêt de Votre Excellence; car ces deux choses sont étroitement unies, non-seulement par le poste élevé du protecteur, mais encore par les sympathies de l'amateur et du connaisseur éclairé. Aussi ai-je recours au seul moyen qui soit en quelque sorte en mon pouvoir de témoigner à Votre Excellence toute ma gratitude pour la bienveillante confiance dont Elle m'honore en me jugeant capable de concourir à ce but.

Celui qui aime la vie spéculative n'a pas de plus grand désir que de trouver dans l'approbation d'un juge éclairé et compétent un puissant encouragement à des efforts qui sont loin d'être sans utilité, quoique cette utilité soit éloignée, et que, pour cette raison, elle soit tout à fait méconnue du vulgaire (*a*).

Tel est le juge auquel je dédie aujourd'hui cet ouvrage; je le recommande à sa bienveillante attention (*b*), je place sous sa protection tous les autres intérêts de ma carrière littéraire, et suis avec le plus profond respect,

De Votre Excellence,

Le très-humble et très-obéissant serviteur

IMMANUEL KANT

Kœnigsberg, le 29 Mars 1781.

(*a*) Cet alinéa fut supprimé dans la seconde édition.

(*b*) Kant rédigea ainsi dans sa seconde édition le commencement de cet alinéa : « Je recommande cette seconde édition de mon ouvrage à la bienveillante attention dont Votre Excellence a daigné honorer la première, ainsi que les autres, etc..... »

PRÉFACE DE LA PREMIÈRE ÉDITION (a)

La raison humaine est soumise, dans une partie de ses connaissances, à cette condition singulière qu'elle ne peut éviter certaines questions et qu'elle en est accablée. Elles lui sont suggérées par sa nature même, mais elle ne saurait les résoudre, parce qu'elles dépassent sa portée.

Ce n'est pas sa faute si elle tombe dans cet embarras. Elle part de principes dont l'usage est inévitable dans le cours de l'expérience, et auxquels cette même expérience donne une garantie suffisante. A l'aide de ces principes, elle s'élève toujours plus haut (comme l'y porte d'ailleurs sa nature), vers des conditions plus éloignées. Mais, s'apercevant que, de cette manière, son œuvre doit toujours rester inachevée, puisque les questions ne cessent jamais, elle se voit contrainte de se réfugier dans des principes qui dépassent tout usage expérimental possible, et qui pourtant paraissent si peu suspects que le sens commun lui-même y donne son assentiment. Mais aussi elle se précipite par là dans une telle obscurité et dans de telles contradictions qu'elle est portée à croire qu'il doit y avoir là quelque erreur cachée, quoiqu'elle ne puisse la découvrir, parce que les principes dont elle se sert sortant des limites de toute expérience, n'ont plus

(a) Cette préface n'a pas été reproduite dans la seconde édition et dans les suivantes; à sa place Kant en mit une autre, qu'on trouvera après celle-ci.

de pierre de touche. Le champ de bataille où se livrent ces combats sans fin, voilà ce qu'on nomme la *Métaphysique.*

Il fut un temps où elle était appelée la *reine* de toutes les sciences; et, si l'on répute l'intention pour le fait, elle méritait bien ce titre glorieux par la singulière importance de son objet. Mais, aujourd'hui, il est de mode de lui témoigner un mépris absolu, et cette antique matrone, abandonnée et repoussée de tous, peut s'écrier avec Hécube :

> Modo maxima rerum,
> Tot generis natisque potens......
> Nunc trahor exul, inops.
>
> (OVIDE, *Métam.*)

Sa domination fut d'abord *despotique* : c'était le règne des *dogmatiques.* Mais, comme ses lois portaient encore les traces de l'ancienne barbarie, des guerres intestines la firent tomber peu à peu en pleine *anarchie*, et les *sceptiques*, espèce de nomades qui ont en horreur tout établissement fixe sur le sol, rompaient de temps en temps le lien social. Mais, comme par bonheur ils étaient peu nombreux, ils ne pouvaient empêcher les dogmatiques de chercher à reconstruire à nouveau l'édifice renversé, sans avoir d'ailleurs de plan sur lequel ils fussent d'accord entre eux. A une époque plus récente, une certaine *physiologie* de l'entendement humain (je veux parler de la doctrine de l'illustre *Locke)* sembla un instant devoir mettre un terme à toutes ces querelles et prononcer définitivement sur la légitimité de toutes ces prétentions. Mais, quoique notre prétendue reine eût une naissance vulgaire, ou qu'elle fût sortie de l'expérience com-

mune, et que cette extraction dût rendre ses prétentions justement suspectes, il arriva que, comme on lui avait en effet fabriqué une fausse *généalogie*, elle continua de les soutenir, et qu'ainsi tout retomba dans le vieux dogmatisme vermoulu, et, par suite, dans le mépris auquel on avait voulu soustraire la science. Aujourd'hui, après que toutes les voies (à ce que l'on croit) ont été vainement tentées, le dégoût ou une parfaite *indifférence*, cette mère du chaos et de la nuit, règne dans les sciences; mais là aussi est, sinon l'origine, du moins le prélude de leur transformation ou d'une rénovation qui fera cesser l'obscurité, la confusion et la stérilité où les avaient réduites un zèle mal entendu.

Il serait bien vain, en effet, de vouloir affecter de l'*indifférence* pour des recherches dont l'objet ne saurait être *indifférent* à la nature humaine. Aussi tous ces prétendus *indifférents*, qui prennent si bien soin de se déguiser en substituant un langage populaire à celui de l'école, ne manquent-ils pas, pour peu qu'ils pensent à quelque chose, de retomber dans ces mêmes assertions métaphysiques pour lesquelles ils avaient affiché tant de mépris. Cependant, cette indifférence, qui s'élève au sein de toutes les sciences et qui atteint justement celles dont la connaissance aurait le plus de prix à nos yeux, si nous pouvions la posséder, cette indifférence est un phénomène digne d'attention. Elle n'est pas évidemment l'effet de la légèreté, mais bien de la maturité de *jugement** d'un

* On se plaint souvent de la pauvreté de la pensée dans notre siècle et de la décadence de la véritable science. Mais je ne vois pas que celles dont les fondements sont bien établis, comme les mathématiques, la physique, etc., méritent le moins du monde ce reproche; il me semble, au contraire, qu'elles soutiennent fort bien leur vieille réputation de

siècle qui n'entend plus se contenter d'une apparence de savoir, et qui demande à la raison de reprendre à nouveau la plus difficile de toutes ses tâches, celle de la connaissance de soi-même, et d'instituer un tribunal qui, en assurant ses légitimes prétentions, repousse toutes celles qui sont sans fondement, non par une décision arbitraire, mais au nom de ses lois éternelles et immuables, en un mot la *critique de la raison pure* elle-même.

Je n'entends point par là une critique des livres et des systèmes, mais celle de la faculté de la raison en général, considérée par rapport à toutes les connaissances auxquelles elle peut s'élever *indépendamment de toute expérience;* par conséquent, la solution de la question de la possibilité ou de l'impossibilité d'une métaphysique en général et la détermination de ses sources, de son étendue et de ses limites, tout cela suivant de fermes principes.

Cette voie, la seule qui ait été laissée de côté, est justement celle où je suis entré, et je me flatte d'y avoir trouvé le renversement de toutes les erreurs qui avaient jusqu'ici divisé la raison avec elle-même dans ses excursions en dehors de l'expérience. Je n'ai point cependant éludé ses questions en m'excusant sur l'impuissance de la raison humaine; je les ai, au contraire,

solidité, et qu'elles l'ont même surpassée dans ces derniers temps. Or le même esprit produirait le même effet dans les autres branches de la connaissance, si l'on s'appliquait d'abord à en rectifier les principes. Tant qu'on ne l'aura pas fait, l'indifférence, le doute, et finalement une sévère critique, sont plutôt des preuves d'une certaine profondeur de pensée. Notre siècle est le vrai siècle de la critique; rien ne doit y échapper. En vain la religion avec sa sainteté, et la législation avec sa majesté, prétendent-elles s'y soustraire : elles ne font par là qu'exciter contre elles-mêmes de justes soupçons, et elles perdent tout droit à cette sincère estime que la raison n'accorde qu'à ce qui a pu soutenir son libre et public examen.

parfaitement spécifiées d'après certains principes, et, après avoir découvert le point précis du malentendu de la raison avec elle-même, je les ai résolues à son entière satisfaction. A la vérité, cette solution n'est point telle que pouvait la souhaiter la vaine curiosité des dogmatiques; car cette curiosité ne saurait être satisfaite qu'au moyen d'un art magique auquel je n'entends rien. Aussi bien n'est-ce pas en cela que consiste la destination naturelle de la raison; le devoir de la philosophie est de dissiper l'illusion résultant du malentendu dont je viens de parler, dût-elle anéantir du même coup les opinions les plus accréditées et les plus chères. Dans cette entreprise, je me suis appliqué à tout embrasser, et j'ose dire qu'il n'y a point un seul problème métaphysique qui ne soit ici résolu, ou du moins dont la solution ne trouve ici sa clef. C'est qu'aussi la raison pure offre une si parfaite unité que, si son principe était insuffisant à résoudre une seule des questions qui lui sont proposées par sa propre nature, on serait fondé à le rejeter, parce qu'alors aucune autre question ne pourrait être résolue avec une entière certitude.

En parlant ainsi, il me semble apercevoir sur le visage du lecteur le dédain et l'ironie que doivent exciter des prétentions en apparence si présomptueuses et si outrecuidantes; et pourtant elles sont sans comparaison plus modestes que celles qu'affichent tous les auteurs dans leur programme vulgaire en se vantant de démontrer la simplicité de l'*âme* ou la nécessité d'un premier *commencement du monde*. En effet, ceux-ci s'engagent à étendre la connaissance humaine au delà de toutes les bornes de l'expérience possible, tandis que j'avoue humblement que cela dépasse tout à fait la portée de mes facultés. Au lieu de

cela, je me borne à étudier la raison même et ses pensées pures; pour en acquérir une connaissance étendue, je n'ai pas besoin de chercher bien loin autour de moi, car je la trouve en moi-même, et l'exemple de la logique ordinaire me prouve qu'il est possible de faire un dénombrement complet et systématique de ses actes simples. Toute la question ici est de savoir jusqu'où je puis espérer d'arriver avec la raison, alors que toute matière et tout concours de l'expérience m'est enlevé.

En voilà assez sur la *perfection*[1] à chercher dans la poursuite de *chacune* des fins que nous propose, non un dessein arbitraire, mais la nature même de la connaissance, et sur l'*étendue*[2] à donner à celle de *toutes* ces fins ensemble, c'est-à-dire sur la *matière* de notre entreprise critique.

Au point de vue de la *forme*, il y a aussi deux qualités que l'on est en droit d'imposer comme conditions essentielles à tout auteur qui tente une entreprise si difficile; je veux parler de la *certitude* et de la *clarté.*

Pour ce qui est de la *certitude*, voici la loi que je me suis imposée à moi-même : dans cet ordre de considérations, l'*opinion*[3] est absolument proscrite, et tout ce qui ressemble à une hypothèse est une marchandise prohibée qui ne doit être mise en vente à aucun prix, mais qu'on doit saisir dès qu'on la découvre. En effet, toute connaissance qui a un fondement *à priori* est marquée de ce caractère, qu'elle veut être tenue pour absolument nécessaire ; à plus forte raison en doit-il être ainsi d'une détermination de toutes les connaissances pures *à priori* qui doit servir elle-même de mesure et d'exemple à toute

[1] *Vollständigkeit.* — [2] *Ausführlichkeit.* — [3] *Meinen.*

certitude apodictique (philosophique). Ai-je rempli à cet égard la condition que je me suis imposée? c'est ce que le lecteur seul a le droit de décider, car l'auteur ne peut qu'exposer ses principes, mais non juger de leur effet sur ses juges. Cependant, pour qu'aucune injuste accusation ne puisse venir affaiblir ces principes, il lui est bien permis de signaler lui-même les endroits qui, tout en n'ayant qu'une importance secondaire, pourraient exciter quelque défiance, afin de prévenir le fâcheux effet que la plus légère difficulté à cet égard pourrait exercer sur le jugement définitif du lecteur.

Je ne connais pas de recherches plus importantes pour établir les fondements de la faculté que nous nommons entendement, et en même temps pour déterminer les règles et les bornes de son exercice, que celles auxquelles je me suis livré dans le second chapitre de l'analytique transcendentale sous le titre de *déduction des concepts purs de l'entendement;* aussi sont-ce celles qui m'ont le plus coûté, et j'espère que ma peine ne sera pas perdue. Mais cette étude, un peu profondément poussée, a deux parties. L'une se rapporte aux objets de l'entendement pur, et il faut qu'elle démontre et qu'elle fasse comprendre la valeur objective de ses concepts *à priori;* aussi tient-elle essentiellement à mon but. L'autre se propose de considérer l'entendement pur lui-même au point de vue de sa possibilité et des facultés de connaître sur lesquelles il repose, par conséquent, au point de vue subjectif. Or, bien que cet examen ait une grande importance relativement à mon but principal, il n'y appartient pourtant pas essentiellement, car la question capitale est toujours de savoir ce que l'entendement et la raison, libres de toute expérience, peuvent connaître, et jusqu'à quel point

ils peuvent pousser leur connaissance, et non pas comment *la faculté* même *de penser* est possible. Comme cette dernière question est en quelque sorte la recherche de la cause d'un effet donné, et que, sous ce rapport, elle contient quelque chose de semblable à une hypothèse (bien qu'en réalité il en soit tout autrement, comme je le montrerai dans une autre occasion), il semble que ce soit ici le cas de se permettre telle ou telle *opinion*[1] et de laisser le lecteur libre d'en suivre une autre si cela lui convient. C'est pourquoi je dois le prévenir que, dans le cas où ma déduction subjective n'aurait pas produit en lui l'entière conviction que j'en attends, la déduction objective, qui est surtout le but de mes recherches, n'en aurait pas moins toute sa force. C'est ce qui est, du reste, suffisamment établi par ce qui a été dit pag. 92 et 93 (1).

Pour ce qui est enfin de la *clarté*, le lecteur a le droit d'exiger d'abord la *clarté discursive* (logique), celle qui résulte des *concepts;* et ensuite la *clarté intuitive* (esthétique), celle qui résulte des *intuitions*, c'est-à-dire des exemples et des autres éclaircissements *in concreto.* J'ai suffisamment pourvu à la première; quant à la seconde, si je n'ai pu satisfaire à des exigences qui, sans être aussi impérieuses, n'en sont pas moins légitimes, la faute en est accidentellement à la nature de mon plan. Je me suis trouvé presque constamment embarrassé dans le cours de mon travail sur ce que je devais faire à cet égard. Les exemples et les éclaircissements me semblaient toujours nécessaires, et se présentaient en effet à leur

[1] *Zu meinen.*

(1) De la première édition. Il s'agit ici du paragraphe intitulé : *Passage à la déduction transcendentale des catégories.* J. B.

place dans la première esquisse, mais j'y renonçai bientôt en considérant la grandeur de ma tâche et le nombre des objets dont j'avais à m'occuper. Remarquant, en effet, qu'à eux seuls ces objets, exposés sous une forme sèche et purement *scolastique*, donneraient à l'œuvre une étendue suffisante, je ne jugeai pas convenable de la grossir encore par des exemples et des éclaircissements qui ne sont nécessaires qu'au point de vue *populaire*, d'autant plus que ce travail ne saurait nullement revêtir ce caractère, et que les vrais connaisseurs en matière de science n'ont pas besoin d'un tel secours. Quelque agréable que pût être ce secours, il pourrait avoir aussi quelque chose de contraire à notre but. L'abbé *Terrasson* dit bien que si l'on mesure la longueur d'un livre, non d'après le nombre des pages, mais d'après le temps nécessaire pour l'entendre, il en est beaucoup dont on pourrait dire qu'*ils seraient beaucoup plus courts s'ils n'étaient pas si courts.* Mais, d'un autre côté, lorsqu'il s'agit de l'intelligence d'un vaste ensemble de connaissances spéculatives, se rattachant à un seul principe, on pourrait dire avec tout autant de raison que *bien des livres auraient été beaucoup plus clairs s'ils n'avaient pas voulu être si clairs.* En effet, si les moyens qui produisent la clarté sont utiles *dans les détails*, ils sont souvent nuisibles *dans l'ensemble*, en ne permettant pas au lecteur de l'embrasser assez tôt, et en recouvrant de leurs brillantes couleurs les articulations et la structure du système, choses pourtant si nécessaires pour qu'on en puisse apprécier l'unité et la valeur.

Ce ne doit pas être, ce me semble, une chose sans attrait pour le lecteur que de joindre ses efforts à ceux de l'auteur, en se proposant pour but d'accomplir entière-

ment et d'une manière durable, d'après le plan qui lui est proposé, une œuvre grande et importante. Or la métaphysique, suivant les idées que nous en donnerons ici, est, de toutes les sciences, la seule qui puisse se promettre, et cela dans un temps très-court et avec très-peu d'efforts, pourvu qu'on les unisse, une si complète exécution qu'il ne reste plus à la postérité autre chose à faire qu'à disposer le tout d'une façon *didactique* suivant ses propres vues, mais sans pouvoir en augmenter le moins du monde le contenu. Elle n'est autre chose, en effet, que l'*inventaire*, systématiquement ordonné, de toutes les richesses que nous devons à la *raison pure*. Rien ne saurait donc nous échapper, puisque les idées que la raison tire entièrement d'elle-même ne peuvent se dérober à nos yeux, mais qu'elles sont mises en lumière par la raison même, aussitôt qu'on en a découvert le principe commun. La parfaite unité de cette espèce de connaissances, qui dérivent de concepts purs, sans que rien d'expérimental, sans même qu'aucune intuition *particulière*, propre à fournir une expérience déterminée, puisse avoir sur elles l'influence de les étendre et de les augmenter, cette parfaite unité rend l'intégrité absolue du système non-seulement possible, mais même nécessaire.

> Tecum habita, et noris quam sit tibi curta supellex.
>
> PERSE.

J'espère donner moi-même un tel système de la raison pure (spéculative) sous le titre de *Métaphysique de la nature*, et ce système, qui n'aura pas la moitié de l'étendue de la critique actuelle, contiendra une matière incomparablement plus riche. Mais il fallait commencer par rechercher les sources et les conditions de sa possi-

bilité; il fallait d'abord déblayer et aplanir un sol non défriché. J'attends ici de mon lecteur la patience et l'impartialité d'un *juge*, mais là j'aurai besoin de la bonne volonté et du concours d'un *auxiliaire;* car, quelque complète qu'ait été dans la critique l'exposition des *principes* qui servent de base au système, le développement de ce système exige qu'on n'omette aucun des concepts *dérivés.* Or on ne saurait faire *à priori* le dénombrement de ces concepts, mais il faut les rechercher un à un. Ajoutez à cela que, comme la *synthèse* entière des concepts aura été épuisée dans la critique, il faudra, en outre, que, dans le système, il en soit de même de l'*analyse.* Mais tout cela ne présentera point de difficulté, et sera plutôt un amusement qu'une peine.

Je n'ai plus qu'une remarque à faire, et elle est relative à l'impression. Comme le commencement de cette impression a éprouvé quelque retard, je n'ai pu revoir que la moitié des épreuves, et j'y trouve encore quelques fautes, mais qui n'altèrent pas le sens, excepté celle de la page 379, ligne 4 à partir d'en bas, où il faut lire *spécifiquement* au lieu de *sceptiquement.* L'antinomie de la raison pure, de la page 425 à 461, a été disposée à la manière d'une table, de telle sorte que tout ce qui appartient à la thèse se trouve toujours à gauche, et, ce qui appartient à l'antithèse, à droite; j'ai adopté cette disposition afin qu'il fût plus facile de les comparer l'une à l'autre.

TABLE DE LA PREMIÈRE ÉDITION (*a*)

INTRODUCTION.

I. THÉORIE ÉLÉMENTAIRE TRANSCENDENTALE.

Première partie. Esthétique transcendentale.

1re Section. De l'espace.

2me Section. Du temps.

Deuxième partie. Logique transcendentale.

1re Division. Analytique transcendentale en deux livres avec leurs chapitres et leurs subdivisions.

2me Division. Dialectique transcendentale en deux livres avec leurs chapitres et leurs subdivisions.

II. MÉTHODOLOGIE TRANSCENDENTALE.

1er Chapitre. Discipline de la raison pure.

2me » Canon de la raison pure.

3me » Architectonique de la raison pure.

4me » Histoire de la raison pure.

(*a*) Je donne ici cette table (à laquelle Kant en a substitué une autre beaucoup plus étendue dans la seconde édition), parce qu'elle a l'avantage de présenter en quelques lignes tout le plan de la critique de la raison pure. On trouvera l'autre table à la fin de l'ouvrage. J. B.

PRÉFACE DE LA SECONDE ÉDITION

(1787)

Dans le travail auquel on se livre sur les connaissances qui sont proprement l'œuvre de la raison, on juge bientôt par le résultat si l'on a suivi ou non la route sûre de la science. Si, après toutes sortes de préparatifs et de dispositions, on se trouve arrêté au moment où l'on croit toucher le but; ou si, pour l'atteindre, on est souvent forcé de revenir sur ses pas et de prendre une autre route; ou bien encore s'il n'est pas possible d'accorder entre eux les divers travailleurs sur la façon dont le but commun doit être poursuivi, c'est un signe certain que l'étude à laquelle on se livre est loin d'être entrée dans la voie sûre de la science, mais qu'elle n'est encore qu'un tâtonnement. Or c'est déjà un mérite aux yeux de la raison que de découvrir autant que possible cette voie, dût-on abandonner comme vaine une grande partie du but qu'on s'était d'abord proposé sans réflexion.

Ce qui montre, par exemple, que la logique est entrée depuis les temps les plus anciens dans cette voie certaine, c'est que, depuis *Aristote*, elle n'a pas eu besoin de faire un pas en arrière, à moins que l'on ne regarde comme des améliorations le retranchement de quelques subtilités inutiles, ou une plus grande clarté dans l'exposition, toutes choses qui tiennent plutôt à l'élégance qu'à la certitude de la science. Il est encore digne de re-

marque que, jusqu'ici, elle n'a pu faire un seul pas en avant, et qu'ainsi, selon toute apparence, elle semble arrêtée et achevée. En effet, lorsque quelques modernes ont pensé l'étendre en y introduisant certains chapitres, soit de *psychologie*, sur les diverses facultés de connaître (l'imagination, l'esprit), soit de *métaphysique*, sur l'origine de la connaissance ou sur les diverses espèces de certitude suivant la diversité des objets (sur l'idéalisme, le scepticisme, etc.), soit *d'anthropologie*, sur les préjugés (leurs causes et les moyens de les combattre), ils n'ont fait par là que montrer jusqu'à quel point ils ignoraient la nature propre de cette science. Ce n'est pas étendre les sciences, mais les dénaturer, que de confondre leurs limites. Or celles de la logique sont déterminées de la manière la plus exacte par cela seul qu'elle est une science qui expose en détail et démontre rigoureusement les règles formelles de toute pensée (que cette pensée soit *à priori* ou empirique, qu'elle ait telle ou telle origine et tel ou tel objet, et qu'elle rencontre dans notre esprit des obstacles accidentels ou naturels).

Si la logique a été si heureuse, elle ne doit cet avantage qu'à sa circonscription, qui l'autorise et même l'oblige à faire abstraction de tous les objets de la connaissance et de leur différence, et qui veut que l'entendement ne s'y occupe que de lui-même et de sa forme. Il doit être naturellement beaucoup plus difficile pour la raison d'entrer dans la voie sûre de la science, lorsqu'elle n'a plus seulement affaire à elle-même, mais aux objets. Aussi la logique, comme propédeutique, n'est-elle en quelque sorte que le vestibule des sciences; et, lorsqu'il s'agit de connaissances, on la présuppose sans doute pour les juger, mais c'est dans ce qu'on nomme proprement

et objectivement les sciences qu'il en faut chercher l'acquisition.

S'il y a de la raison dans ces sciences, il faut aussi qu'il y ait quelque connaissance *à priori*. Or cette connaissance peut se rapporter à son objet de deux manières: ou bien il s'agit simplement de le *déterminer*[1] lui et son concept (qui doit être donné ailleurs), ou bien il s'agit de le *réaliser*[2]. Dans le premier cas, on a la *connaissance théorétique*, dans le second, la connaissance *pratique* de la raison. Dans les deux cas la partie *pure* de la connaissance, si grande ou si petite qu'elle soit, je veux dire la partie où la raison détermine son objet tout à fait *à priori*, doit être d'abord traitée séparément et sans aucun mélange de ce qui vient d'autres sources. C'est en effet le propre d'une mauvaise économie domestique que de dépenser inconsidérément son revenu, sans pouvoir discerner ensuite, lorsqu'on se trouve dans l'embarras, quelle partie des recettes peut supporter la dépense et sur quelle partie il faut la restreindre.

Les *mathématiques* et la *physique* sont les deux connaissances théorétiques de la raison qui déterminent *à priori* leur *objet*, la première d'une façon entièrement pure, la seconde du moins en partie, mais aussi dans la mesure que lui permettent d'autres sources de connaissances que la raison.

Les *mathématiques*, dès les temps les plus reculés où puisse remonter l'histoire de la raison humaine, ont suivi, chez cet admirable peuple grec, la route sûre de la science. Mais il ne faut pas croire qu'il ait été aussi facile aux mathématiques qu'à la logique, où la raison n'a af-

[1] *Zu bestimmen*. — [2] *Wirklich zu machen*.

faire qu'à elle-même, de trouver cette route royale, ou pour mieux dire, de se la frayer. Je crois plutôt qu'elles ne firent longtemps que tâtonner (surtout chez les Égyptiens), et que ce changement fut l'effet d'une *révolution* opérée par un seul homme, qui conçut l'heureuse idée d'un essai après lequel il n'y avait plus à se tromper sur la route à suivre, et le chemin sûr de la science se trouvait ouvert et tracé pour tous les temps et à des distances infinies. L'histoire de cette révolution intellectuelle et de l'homme qui eut le bonheur de l'accomplir n'est point parvenue jusqu'à nous, et pourtant cette révolution était beaucoup plus importante que la découverte de la route par le fameux cap. Cependant la tradition que nous transmet *Diogène de Laërte*, en nommant le prétendu inventeur des plus simples éléments de la géométrie, éléments qui, suivant l'opinion commune, n'ont besoin d'aucune preuve, cette tradition prouve que le souvenir du changement opéré par le premier pas fait dans cette route nouvellement découverte devait avoir paru extrêmement important aux mathématiciens, et que c'est pour cela qu'il fut sauvé de l'oubli. Le premier qui démontra le *triangle isocèle* (1) (qu'il s'appelât *Thalès* ou de tout autre nom) fut frappé d'une grande lumière; car il trouva qu'il ne devait pas s'attacher à ce qu'il voyait dans la figure, ou même au simple concept qu'il en avait, pour en apprendre en quelque sorte les propriétés, mais qu'il n'avait qu'à dégager ce que lui-même y faisait entrer par

(1) Il y a dans le texte *équilatéral* (*gleichseitig*); mais il faut lire *isocèle* (*Euclid. Elem.* I. *Prop.* 5). *Kant* lui-même indique cette correction dans une lettre à *Schütz*. (Voyez la biographie de ce dernier par son fils. Halle, 1835, t. II, p. 208.) Note de ROSENKRANZ.

la pensée et construisait *à priori* (1), et que, pour connaître certainement une chose *à priori*, il ne devait attribuer à cette chose que ce qui dérivait nécessairement de ce qu'il y avait mis lui-même, suivant le concept qu'il s'en était fait.

La physique arriva beaucoup plus lentement à trouver la grande route de la science; car il n'y a guère plus d'un siècle et demi qu'un grand esprit, Bacon de Verulam, a en partie provoqué, et en partie, car on était déjà sur la trace, stimulé cette découverte, qui ne peut s'expliquer que par une révolution subite de la pensée. Je ne veux ici considérer la physique qu'autant qu'elle est fondée sur des principes *empiriques*.

Lorsque *Galilée* fit rouler sur un plan incliné des boules dont il avait lui-même déterminé la pesanteur, ou que *Toricelli* fit porter à l'air un poids qu'il savait être égal à une colonne d'eau à lui connue, ou que, plus tard, *Stahl* transforma des métaux en chaux et celle-ci à son tour en métal, en y retranchant ou en y ajoutant certains éléments*, alors une nouvelle lumière vint éclairer tous les physiciens. Ils comprirent que la raison n'aper-

(1) Toute cette phrase aurait grand besoin d'explication : pour la comprendre, il faudrait déjà connaître la théorie de Kant sur la nature des connaissances mathématiques. Je renvoie le lecteur à mon Introduction ; il y trouvera l'exposition de cette théorie, et par suite l'explication de la phrase dont je lui donne ici une traduction peut-être plus littéraire que littérale, mais dont, en tous cas, voici le texte : *Durch das, was er nach Begriffen selbst* a priori *hineindachte und darstellete (durch Construction), hervorbringen müsse.* L'édition de 1787 (*Riga*) ponctue ainsi, mais évidemment par erreur, la dernière partie de la phrase : *und darstellete, durch Construction hervorbringen müsse.*

J. B.

* Je ne suis pas ici exactement le fil de l'histoire de la méthode expérimentale, dont les commencements ne sont pas encore bien connus.

çoit que ce qu'elle produit elle-même d'après ses propres plans, qu'elle doit prendre les devants avec les principes qui déterminent ses jugements suivant des lois constantes, et forcer la nature à répondre à ses questions, au lieu de se laisser conduire par elle comme à la lisière; car autrement des observations accidentelles et faites sans aucun plan tracé d'avance ne sauraient se rattacher à une loi nécessaire, ce que cherche pourtant et ce qu'exige la raison. Celle-ci doit se présenter à la nature tenant d'une main ses principes, qui seuls peuvent donner à des phénomènes concordants l'autorité de lois, et de l'autre les expériences qu'elle a instituées d'après ces mêmes principes. Elle lui demande de l'instruire, non pas comme un écolier qui se laisse dire tout ce qui plaît au maître, mais comme un juge qui a le droit de contraindre les témoins à répondre aux questions qu'il leur adresse. La physique est donc redevable de l'heureuse révolution qui s'est opérée dans sa méthode à cette simple idée, qu'elle doit, je ne dis pas imaginer, mais chercher dans la nature, conformément aux idées que la raison même y transporte, ce qu'elle veut en apprendre, mais ce dont elle ne pourrait rien savoir par elle-même. C'est ainsi qu'elle est entrée dans le véritable chemin de la science, après n'avoir fait pendant tant de siècles que marcher à tâtons.

La *métaphysique*, cette science tout à fait à part, qui consiste dans des connaissances rationnelles spéculatives, et qui s'élève au-dessus des instructions de l'expérience en ne s'appuyant que sur de simples concepts (et non pas, comme les mathématiques, en appliquant ces concepts à l'intuition), et où, par conséquent, la raison n'a d'autre maîtresse qu'elle-même, cette science n'a pas encore été assez favorisée du sort pour entrer dans le

sûr chemin de la science. Et pourtant elle est plus vieille que toutes les autres, et elle subsisterait toujours, alors même que celles-ci disparaîtraient toutes ensemble dans le gouffre de la barbarie. La raison s'y trouve continuellement dans l'embarras, ne fût-ce que pour apercevoir *à priori* (comme elle a en la prétention) ces lois que confirme la plus vulgaire expérience. Il y faut revenir indéfiniment sur ses pas, parce qu'on trouve que la route qu'on a suivie ne conduit pas où l'on veut aller. Quant à mettre ses adeptes d'accord dans leurs assertions, elle en est tellement éloignée qu'elle semble n'être qu'une arène exclusivement destinée à exercer les forces des joûteurs, et où aucun champion n'a jamais pu se rendre maître de la plus petite place et fonder sur sa victoire une possession durable. Il n'y a donc pas de doute que la marche qu'on y a suivie jusqu'ici n'a été qu'un pur tâtonnement, et, ce qu'il y a de pire, un tâtonnement au milieu de simples concepts.

Or d'où vient qu'ici la science n'a pu s'ouvrir encore un chemin sûr? Cela serait-il par hasard impossible? Pourquoi donc la nature aurait-elle inspiré à notre raison cette infatigable ardeur à en chercher la trace, comme s'il s'agissait d'un de ses intérêts les plus chers? Bien plus, quelle confiance pourrions-nous avoir encore en notre raison, si, quand il s'agit de l'un des objets les plus importants de notre curiosité, elle ne nous abandonne pas seulement, mais nous trompe à la fin, après nous avoir amusés par de fausses promesses! Peut-être jusqu'ici a-t-on fait fausse route, mais alors quels motifs avons-nous d'espérer qu'en nous livrant à de nouvelles recherches nous serons plus heureux que les autres?

En voyant comment les mathématiques et la physique

sont devenues, par l'effet d'une révolution subite, ce qu'elles sont aujourd'hui, je devais penser que l'exemple de ces sciences était assez remarquable pour rechercher le caractère essentiel d'un changement de méthode qui leur a été si avantageux, et, pour les imiter ici, du moins à titre d'essai, autant que le comporte l'analogie de ces sciences, comme connaissances rationnelles, avec la métaphysique. On avait admis jusqu'ici que toutes nos connaissances devaient se régler sur les objets; mais, dans cette hypothèse, tous nos efforts pour établir à l'égard de ces objets quelque jugement *à priori* qui étendît notre connaissance, n'aboutissaient à rien. Que l'on cherche donc une fois si nous ne serions pas plus heureux dans les problèmes de la métaphysique, en supposant que les objets se règlent sur notre connaissance, ce qui s'accorde déjà mieux avec ce que nous désirons expliquer, c'est-à-dire avec la possibilité d'une connaissance *à priori* de ces objets qui établisse quelque chose à leur égard avant même qu'ils nous soient donnés. Il en est ici comme de l'idée que conçut *Copernic* : voyant qu'il ne pouvait venir à bout d'expliquer les mouvements du ciel en admettant que toute la multitude des astres tournait autour du spectateur, il chercha s'il ne serait pas mieux de supposer que c'est le spectateur qui tourne et que les astres demeurent immobiles. On peut faire un essai du même genre en métaphysique, au sujet de l'*intuition* des objets. Si l'intuition se réglait nécessairement sur la nature des objets, je ne vois pas comment on en pourrait savoir quelque chose *à priori;* que si, au contraire, l'objet (comme objet des sens) se règle sur la nature de notre faculté intuitive, je puis très-bien alors m'expliquer cette possibilité. Mais comme je ne saurais m'en tenir à ces intuitions, dès le

moment qu'elles doivent devenir des connaissances; comme il faut, au contraire, que je les rapporte, en tant que représentations, à quelque chose qui en soit l'objet et que je le détermine par leur moyen, je puis admettre l'une de ces deux hypothèses : ou bien les *concepts* à l'aide desquels j'opère cette détermination se règlent aussi sur l'objet, mais alors je me retrouve dans le même embarras sur la question de savoir comment je puis en connaître quelque chose *à priori;* ou bien les objets, ou, ce qui revient au même, l'*expérience* dans laquelle seule ils sont connus (comme objets donnés) se règle sur ces concepts, et, dans ce cas, j'aperçois aussitôt un moyen fort simple de sortir d'embarras. En effet, l'expérience elle-même est un mode de connaissance qui exige le concours de l'entendement, dont je dois présupposer la règle en moi-même, avant que des objets me soient donnés, par conséquent *à priori;* et cette règle s'exprime en des concepts *à priori*, sur lesquels tous les objets de l'expérience doivent nécessairement se régler et avec lesquels ils doivent s'accorder. Pour ce qui regarde les objets conçus simplement par la raison et cela d'une façon nécessaire, mais sans pouvoir être donnés dans l'expérience (du moins tels que la raison les conçoit), en essayant de les concevoir (car il faut bien pourtant qu'on les puisse concevoir), nous trouverons plus tard nne excellente pierre de touche de ce que nous regardons comme un changement de méthode dans la façon de penser : c'est que nous ne connaissons *à priori* des choses que ce que nous y mettons nous-mêmes*.

* Cette méthode, empruntée au physicien, consiste donc à rechercher les éléments de la raison pure dans *ce que l'on peut confirmer ou rejeter au moyen de l'expérimentation.* Or on ne peut éprouver les pro-

Cette tentative réussit à souhait, et elle promet la marche assurée d'une science à la première partie de la métaphysique, à celle où l'on n'a affaire qu'à des concepts *à priori*, dont les objets correspondants peuvent être donnés dans une expérience conforme à ces concepts. En effet, à l'aide de ce changement de méthode, il est facile de s'expliquer la possibilité d'une connaissance *à priori*, et, ce qui est encore plus important, de munir de preuves suffisantes les lois qui servent *à priori* de fondement à la nature, considérée comme l'ensemble des objets de l'expérience; deux choses qui étaient impossibles avec la méthode usitée jusqu'ici. Mais cette déduction de notre faculté de connaître *à priori* conduit, dans la première partie de la métaphysique, à un résultat étrange, et, en apparence, tout à fait contraire au but que poursuit la seconde partie : c'est que nous ne pouvons avec cette faculté dépasser les bornes de l'expérience possible, ce qui est pourtant l'affaire la plus essentielle de la métaphysique. D'un autre côté, l'expérimentation nous fournit ici même une contre-épreuve de la vérité du résultat auquel nous arrivons dans cette première appréciation de notre

positions de la raison pure en soumettant leurs *objets* à l'expérimentation (comme cela a lieu en physique), surtout si elles sont hasardées en dehors des limites de toute expérience possible. L'épreuve ne pourra donc se faire que sur des *concepts* et des *principes* admis *à priori :* on les envisagera de telle sorte qu'on puisse considérer les mêmes objets sous deux points de vue différents, *d'un côté* comme des objets des sens et de l'entendement, c'est-à-dire comme des objets d'expérience; et, *de l'autre*, comme des objets que l'on se borne à concevoir, c'est-à-dire comme des objets de la raison pure, isolée, et s'efforçant de s'élever au-dessus des limites de l'expérience. Or, s'il se trouve qu'en envisageant les choses de ce double point de vue, on arrive à s'accorder avec le principe de la raison pure, tandis qu'envisagées sous un seul elles donnent lieu à un inévitable conflit de la raison avec elle-même, alors l'expérimentation décide en faveur de l'exactitude de cette distinction

faculté de connaître *à priori:* c'est que cette faculté n'atteint que des phénomènes, sans pouvoir s'étendre aux choses *en soi*, qui, bien que réelles en elles-mêmes, nous restent inconnues. En effet, ce qui nous pousse nécessairement à sortir des limites de l'expérience et de tous les phénomènes, c'est l'*absolu* [1] ou l'inconditionnel, que la raison exige nécessairement et à juste titre, dans les choses en soi, pour tout ce qui est conditionnel [2], afin d'achever ainsi la série des conditions. Or si, en admettant que notre connaissance expérimentale se règle sur les objets comme sur des choses en soi, on trouve que l'absolu ne peut nullement *se concevoir sans contradiction*, tandis que la contradiction disparaît dès qu'on admet que notre représentation des choses, telles qu'elles nous sont données, ne se règle pas sur ces choses mêmes, considérées en soi, mais que ce sont, au contraire, ces objets qui, comme phénomènes, se règlent sur notre mode de représentation; si, de cette manière, l'on arrive à se convaincre que l'absolu ne doit pas se trouver dans les choses, en tant que nous les connaissons (qu'elles nous sont données), mais en tant que nous ne les connaissons pas, c'est-à-dire dans les choses en soi; il devient alors évident que ce que nous n'avions admis d'abord qu'à titre d'essai est véritablement fondé*. Seulement, après avoir refusé à

[1] *Das Unbedingte.* — Je réunis ici, pour traduire cette expression, les deux mots *absolu* et *inconditionnel*, parce que je m'en servirai à l'avenir comme de synonymes. J. B.

[2] *Zu allen Bedingten.*

* Cette expérimentation de la raison pure a beaucoup d'analogie avec celle que les chimistes nomment souvent essai de *réduction*, mais qui est en général un *procédé synthétique*. L'*analyse* du *métaphysicien* divise la connaissance pure *à priori* en deux éléments très-différents, celui des choses comme phénomènes et celui des choses en soi. La

la raison spéculative tout progrès dans le champ du suprasensible, il reste encore à rechercher s'il n'y a pas dans sa connaissance pratique des données qui lui permettent de déterminer le concept transcendant de l'absolu et de pousser ainsi, conformément au vœu de la métaphysique, notre connaissance *à priori* au delà des bornes de toute expérience possible, mais seulement au point de vue pratique. Et, en procédant comme on vient de le voir, la raison spéculative nous a du moins laissé la place libre pour cette extension de notre connaissance, bien qu'elle n'ait pu la remplir elle-même. Il nous est donc encore permis de la remplir, si nous le pouvons, par ses données *pratiques*, et elle-même nous y invite *.

C'est dans cette tentative de changer la méthode suivie en métaphysique et d'y opérer ainsi, suivant l'exemple des géomètres et des physiciens, une révolution complète, que consiste l'œuvre de notre critique de

dialectique les réunit de nouveau pour les *accorder* avec l'idée rationnelle et nécessaire de l'*absolu*, et elle trouve que cet accord n'est possible que par cette distinction, et que, par conséquent, cette distinction est vraie.

* C'est ainsi que les lois centrales du mouvement des corps célestes démontrèrent d'une manière certaine ce que *Copernic* n'avait d'abord admis que comme une hypothèse, et en même temps prouvèrent la force invisible qui lie le système du monde (l'attraction *newtonienne*), et qui n'aurait jamais été découverte si, contrairement au témoignage des sens, mais suivant la vraie méthode, ce grand homme n'avait pas eu l'idée de chercher dans le spectateur des corps célestes, et non dans ces objets eux-mêmes, l'explication des mouvements observés. Quoique le changement de méthode que j'expose dans la critique et qui est analogue à l'hypothèse de Copernic, se trouve justifié, dans le traité même, non plus à titre d'hypothèse, mais apodictiquement, par la nature de nos représentations du temps et de l'espace et par les concepts élémentaires de l'entendement, je ne le présente aussi dans cette préface que comme une hypothèse, afin de faire ressortir le caractère essentiellement hypothétique des premiers essais d'une réforme de ce genre.

la raison pure spéculative. Cette critique est un traité de la méthode, et non un système de la science même; mais elle en décrit pourtant toute la circonscription, et elle en fait connaître à la fois les limites et toute l'organisation intérieure. C'est que la raison pure spéculative a ceci de particulier qu'elle peut et doit estimer exactement sa propre puissance, suivant les diverses manières dont elle se choisit les objets de sa pensée, faire même un dénombrement complet de toutes les façons différentes de se poser des problèmes, et se tracer ainsi tout le plan d'un système de métaphysique. En effet, en ce qui regarde le premier point, rien dans la connaissance *à priori* ne peut être attribué aux objets, que ce que le sujet pensant tire de lui-même; et, pour ce qui est du second, la raison pure constitue par elle-même, au point de vue des principes de la connaissance, une unité tout à fait à part, où, comme dans un corps organisé, chaque membre existe pour tous les autres et tous pour chacun, et où nul principe ne peut être pris avec certitude sous *un* point de vue, sans avoir été examiné dans *tous* ses rapports avec l'usage entier de la raison pure. Aussi la métaphysique a-t-elle ce rare bonheur, qui ne saurait être le partage d'aucune autre science rationnelle ayant affaire à des objets (car la *logique* ne s'occupe que de la forme de la pensée en général), qu'une fois placée par la critique dans le sûr chemin de la science, elle peut embrasser complétement tout le champ des connaissances qui rentrent dans son domaine, achever ainsi son œuvre, et la transmettre à la postérité comme une possession qui ne peut plus être augmentée, puisqu'il ne s'agit que de déterminer les principes et les limites de son usage et que c'est elle-même qui les détermine. Elle est donc tenue,

comme science fondamentale, à cette perfection, et c'est d'elle qu'on doit pouvoir dire :

Nil actum reputans, si quid superesset agendum.

Mais quel est donc, demandera-t-on, ce trésor que nous pensons léguer à la postérité dans une métaphysique ainsi épurée par la critique, et par elle aussi ramenée à un état fixe ? Un coup-d'œil rapide jeté sur cette œuvre donnera d'abord à penser que l'utilité en est toute *négative*, ou qu'elle ne sert qu'à nous empêcher de pousser la raison spéculative au delà des limites de l'expérience, et c'est là dans le fait sa première utilité. Mais on s'apercevra bientôt que son utilité est *positive* aussi, par cela même que les principes sur lesquels s'appuie la raison spéculative pour se hasarder hors de ses limites, ont en réalité pour conséquence inévitable, non pas l'*extension*[1], mais, à y regarder de plus près, la *restriction*[2] de l'usage de notre raison. C'est qu'en effet ces principes menacent de tout renfermer dans les limites de la sensibilité, de laquelle ils relèvent proprement, et de réduire ainsi à néant l'usage pur (pratique) de la raison. Or une critique qui limite la raison dans son usage spéculatif est bien *négative* par ce côté-là ; mais, en supprimant du même coup l'obstacle qui en restreint l'usage pratique, ou menace même de l'anéantir, elle a en effet une utilité *positive* de la plus haute importance. C'est ce que l'on reconnaîtra aussitôt qu'on sera convaincu que la raison pure a un usage pratique absolument nécessaire (je veux parler de l'usage moral), où elle s'étend inévitablement au delà des bornes de la sensibilité et

[1] *Erweiterung*. — [2] *Verengung*.

où, sans avoir besoin pour cela du secours de la raison spéculative, la raison pratique veut pourtant être rassurée contre toute opposition de sa part, afin de ne pas tomber en contradiction avec elle-même. Nier que la critique, en nous rendant ce service, ait une utilité *positive*, reviendrait à dire que la police n'a point d'utilité positive, parce que sa fonction consiste uniquement à fermer la porte à la violence que les citoyens pourraient craindre les uns des autres, afin que chacun puisse faire ses affaires tranquillement et en sûreté. Que l'espace et le temps ne soient que des formes de l'intuition sensible, et, par conséquent, des conditions de l'existence des choses comme phénomènes; qu'en outre, nous n'ayons point de concepts de l'entendement, et partant point d'éléments pour la connaissance des choses, sans qu'une intuition correspondante nous soit donnée, et que, par conséquent, nous ne puissions connaître aucun objet comme chose en soi, mais seulement comme objet de l'intuition sensible, c'est-à-dire comme phénomène; c'est ce qui sera prouvé dans la partie analytique de la critique, et il en résultera que toute connaissance spéculative possible de la raison se réduit aux seuls objets de l'*expérience*. Mais, ce qu'il faut bien remarquer, il y a ici une réserve : c'est que, si nous ne pouvons *connaître*[1] ces objets comme *choses en soi*, nous pouvons du moins les *penser*[2] comme tels *. Autrement on arriverait à cette absurde proposition, qu'il y a des phénomènes ou des apparences sans qu'il y ait rien qui ap-

[1] *Erkennen*. — [2] *Denken*.

* *Pour connaître* un objet, il faut pouvoir prouver sa possibilité (soit par le témoignage de l'expérience de sa réalité, soit *à priori* par la raison). Mais je puis *penser* ce que je veux, pourvu que je ne tombe pas en contradiction avec moi-même, c'est-à-dire pourvu que mon

paraisse. Qu'on suppose que notre critique n'ait point fait la distinction qu'elle établit nécessairement entre les choses comme objets d'expérience et ces mêmes choses comme objets en soi, alors il faut étendre à toutes les choses en général, considérées comme causes efficientes, le principe de la causalité, et, par conséquent, le mécanisme naturel qu'il détermine. Je ne saurais donc dire du même être, par exemple de l'âme humaine, que sa volonté est libre et que pourtant il est soumis à la nécessité physique, c'est-à-dire qu'il n'est pas libre, sans tomber dans une évidente contradiction. C'est que, dans les deux propositions, j'ai pris l'âme *dans le même sens*, c'est-à-dire comme une chose en général (comme un objet en soi), et, sans les avertissements de la critique, je ne pourrais la regarder autrement. Que si la critique ne s'est pas trompée en nous apprenant à prendre l'objet *en deux sens différents*, comme phénomène et comme chose en soi; si sa déduction des concepts de l'entendement est exact, et si, par conséquent, le principe de la causalité ne s'applique aux choses que dans le premier sens, c'est-à-dire en tant qu'elles sont des objets d'expérience, tandis que, dans le second sens, ces mêmes choses ne lui sont plus soumises, la même volonté peut être conçue sans contradiction, d'une part, comme étant nécessairement soumise, au point de vue phénoménal[1] (dans

concept soit une pensée possible, quoique je ne puisse répondre que dans l'ensemble de toutes les possibilités, un objet corresponde ou non à ce concept. Pour être en droit de lui attribuer une valeur objective (une possibilité réelle, car la première n'est que logique), il faudrait quelque chose de plus. Mais ce quelque chose de plus, il n'est pas besoin de le chercher dans les sources théorétiques de la connaissance; il peut bien se rencontrer dans les sources pratiques.

[1] *In der Erscheinung.*

ses actes visibles), à la loi physique, par conséquent comme n'étant *pas libre*, et, d'autre part, en tant qu'elle fait partie des choses en soi, comme échappant à cette loi, par conséquent comme *libre*. Or, quoique, sous ce dernier point de vue, je ne puisse *connaître* mon âme, par la raison spéculative (et encore moins par l'observation empirique), et que par conséquent je ne puisse non plus *connaître* la liberté comme la propriété d'un être auquel j'attribue des effets dans le monde sensible, puisqu'il faudrait que je la connusse d'une manière déterminée dans son existence, mais non dans le temps (ce qui est impossible, parce qu'aucune intuition ne peut être ici soumise à mon concept), — je puis cependant *penser* la liberté, c'est-à-dire que l'idée n'en contient du moins aucune contradiction, dès que l'on admet notre distinction critique de deux modes de représentation (le mode sensible et le mode intellectuel), ainsi que la restriction qui en dérive relativement aux concepts purs de l'entendement et, par conséquent, aux principes découlant de ces concepts. Admettons maintenant que la morale suppose nécessairement la liberté (dans le sens le plus strict) comme une propriété de notre volonté, en posant *à priori* comme *données*[1] de la raison des principes pratiques qui en tirent leur origine, et qui, sans cette supposition, seraient absolument impossibles; mais admettons aussi que la raison spéculative ait prouvé que la liberté ne se laissait nullement concevoir[2]; il faut alors nécessairement que la supposition morale fasse place à celle dont le contraire renferme une évidente contradiction, c'est-à-dire que la

[1] *Als data*.

[2] *Denken*. Je me sers des mots *concevoir* et *penser* comme de synonymes, pour traduire cette expression. J. B.

liberté et avec elle la moralité (dont le contraire ne renferme pas de contradiction, quand on ne suppose pas préalablement la liberté) disparaissent devant le *mécanisme de la nature*. Mais, comme il suffit, au point de vue de la morale, que la liberté ne soit point contradictoire et que, par conséquent, elle puisse être conçue, et comme, dès qu'elle ne fait point obstacle au mécanisme naturel de la même action (prise dans un autre sens), il n'y a pas besoin d'en avoir une connaissance plus étendue, la morale peut garder sa position pendant que la physique conserve la sienne. Or c'est ce que nous n'aurions pas découvert, si la critique ne nous avait pas instruits préalablement de notre inévitable ignorance relativement aux choses en soi, et si elle n'avait pas borné aux simples phénomènes toute notre *connaissance* théorétique. On peut aussi montrer cette même utilité des principes critiques de la raison pure relativement à l'idée de *Dieu* et à celle de la *simplicité* de notre âme, mais je laisse cela de côté pour aller plus vite. Je ne saurais donc *admettre Dieu*, la *liberté* et l'*immortalité* selon le besoin qu'en a ma raison dans son usage pratique nécessaire, sans repousser en même temps les prétentions de la raison spéculative à des vues transcendantes; car, pour arriver là, il lui faut employer des principes qui, ne s'étendant en réalité qu'à des objets d'expérience possible, transforment toujours en phénomène celui auquel on les applique, alors même qu'il ne peut être un objet d'expérience, et déclarent ainsi impossible toute *extension pratique* de la raison pure. J'ai donc dû supprimer le *savoir*[1] pour y substituer la *croyance*[2]. Le *dogmatisme* en métaphysique, c'est-à-dire

[1] *Das Wissen*. — [2] ***Das Glauben***.

ce préjugé qui consiste à vouloir faire marcher cette science sans commencer par la critique de la raison pure, voilà la véritable source de toute cette incrédulité qui est contraire à la morale et qui elle-même est toujours très-dogmatique. — Si donc il n'est pas impossible de léguer à la postérité une métaphysique systématique construite sur le plan de la critique de la raison pure, ce n'est pas un don médiocre à lui faire; soit que l'on songe simplement à la culture que la raison peut recevoir en général en entrant dans les voies certaines de la science, au lieu d'errer dans le vide et de se livrer à de vaines divagations, comme elle le fait en l'absence de la critique; soit que l'on cherche un meilleur emploi du temps pour une jeunesse avide de savoir, que le dogmatisme ordinaire encourage de si bonne heure et si fortement à raisonner à perte de vue sur des choses où elle n'entend rien et où elle n'entendra jamais rien, non plus que personne au monde, ou à négliger l'étude des sciences solides pour courir à la recherche de pensées et d'opinions nouvelles; soit surtout qu'on tienne compte de l'inappréciable avantage d'en finir une bonne fois avec toutes les objections dirigées contre la moralité et la religion, en suivant *la manière de Socrate*, c'est-à-dire en démontrant clairement l'ignorance des adversaires. En effet, il y a toujours eu dans le monde et il y aura toujours une métaphysique, mais toujours aussi on verra s'élever à côté d'elle une dialectique de la raison pure, car celle-ci lui est naturelle. La première et la plus importante affaire de la philosophie est donc d'enlever une fois pour toutes à cette dialectique toute pernicieuse influence en détruisant la source des erreurs.

En cette importante réforme dans le champ des

sciences et malgré le *préjudice* qu'en doit éprouver la raison spéculative dans les possessions qu'elle s'était attribuées jusque-là, l'intérêt général de *l'humanité* est tout à fait sauvegardé, et l'utilité que le monde avait retirée jusqu'ici des doctrines de la raison pure reste la même qu'auparavant; il n'y a que le *monopole des écoles* qui en souffre. Je demande au plus obstiné dogmatique si cette preuve de la permanence de notre âme après la mort qui se tire de la simplicité de sa substance, si celle de la liberté de la volonté, que l'on oppose au mécanisme universel en se fondant sur les distinctions subtiles, mais impuissantes, de nécessité pratique subjective et objective, si la démonstration de l'existence de Dieu, qui a pour principe l'idée d'un être souverainement réel (de la contingence des choses changeantes et de la nécessité d'un premier moteur), je lui demande si toutes ces preuves, nées dans les écoles, sont jamais arrivées jusqu'au public et ont jamais exercé la moindre influence sur ses convictions. Or si cela n'est jamais arrivé, et si l'on ne peut espérer que cela arrive jamais, à cause de l'incapacité de l'intelligence ordinaire des hommes pour d'aussi subtiles spéculations; si, au contraire, sur le premier point, cette disposition naturelle à tout homme, qui fait que rien de temporel ne saurait nous satisfaire (comme ne suffisant pas aux besoins de notre entière destination), peut seule faire naître en nous l'espérance fondée d'une *vie future;* si, sur le second point, la claire exposition de nos devoirs en opposition à toutes les exigences de nos penchants nous donne seule la conscience de notre liberté; si enfin, sur le troisième, l'ordre magnifique, la beauté et la prévoyance qui éclatent de toutes parts dans la nature sont seules capables d'opérer la croyance en un

sage et puissant *auteur du monde*, et une conviction, fondée sur des principes rationnels, qui pénètre dans le public ; alors non-seulement le domaine de la raison demeure intact, mais elle gagne en considération par cela seul qu'elle instruit les écoles à ne pas élever, sur certains points qui touchent à l'intérêt général de l'humanité, des prétentions à des vues plus élevées et plus étendues que celles auxquelles peut arriver le grand nombre (lequel est surtout digne de notre estime), et à se borner à la culture de ces preuves que tout le monde peut comprendre et qui suffisent au point de vue moral. Notre réforme n'atteint donc que les prétentions arrogantes des écoles, qui se donnent volontiers (comme elles le font à bon droit sur beaucoup d'autres points) pour les seules autorités compétentes et les seules dépositaires de la vérité, et qui, s'en réservant la clef pour elles-mêmes, n'en communiquent au public que l'usage (*quod mecum nescit, solus vult scire videri*). Les prétentions plus légitimes des philosophes spéculatifs n'ont cependant pas été oubliées. Ils restent toujours exclusivement les dépositaires d'une science utile au public, qui ne s'en doute guère, c'est-à-dire de la critique de la raison. Elle ne peut jamais devenir populaire, et il n'est pas nécessaire non plus qu'elle le soit. En effet, de même que les arguments finement tissus qui se donnent pour d'utiles vérités n'entrent guère dans la tête du peuple, les objections tout aussi subtiles qu'ils soulèvent ne se présentent pas à lui davantage. Mais comme l'école et tous ceux qui s'élèvent à la spéculation tombent inévitablement dans ce double inconvénient, la critique est obligée de prévenir, une fois pour toutes, par la recherche approfondie des droits de la raison spéculative, le scandale que doi-

vent causer tôt ou tard, même dans le peuple, les disputes où s'engagent inévitablement les métaphysiciens (et, comme tels aussi, les théologiens) sans critique, et qui finissent elles-mêmes par fausser leurs doctrines. La critique peut seule couper les racines du *matérialisme*, du *fatalisme*, de l'*athéisme*, de l'*incrédulité* des esprits forts[1], du *fanatisme* et de la *superstition*, ces fléaux dont l'effet est général, enfin de l'*idéalisme* et du *scepticisme*, qui ne sont guère dangereux qu'aux écoles et qui pénètrent difficilement dans le public. Si les gouvernements jugeaient à propos de se mêler des affaires des savants, ils feraient beaucoup plus sagement, dans leur sollicitude pour les sciences aussi bien que pour les hommes, de favoriser la liberté d'une critique qui seule est capable d'établir sur un pied solide les travaux de la raison, que de soutenir le ridicule despotisme des écoles, toujours prêtes à pousser les hauts cris sur le danger public quand on déchire leurs toiles d'araignée, dont le public n'a jamais entendu parler et dont il ne peut pas même sentir la perte.

La critique ne s'oppose point à ce que la raison suive une *marche dogmatique*[2] dans sa connaissance pure, scientifiquement considérée (car il faut toujours que la science soit dogmatique, c'est-à-dire qu'elle soit strictement démonstrative en s'appuyant sur des principes *à priori* tout à fait certains); mais elle repousse le *dogmatisme*, c'est-à-dire la prétention de tirer de certains concepts une connaissance pure (la connaissance philosophique), à l'aide de principes tels que ceux que la raison emploie depuis longtemps, sans avoir recherché comment et de quel droit elle y est arrivée. Le dogmatisme est donc la rai-

[1] *Dem freigeisterischen Unglauben.* — [2] *Dogmatischen Verfahren.*

son pure procédant dogmatiquement *sans avoir soumis sa propre puissance à une critique préalable.* Il ne s'agit donc pas ici de plaider la cause de cette stérilité verbeuse qui se décore du nom de popularité, non plus que celle du scepticisme, qui condamne toute la métaphysique sans l'entendre. La critique est, au contraire, la préparation indispensable qu'exige l'établissement d'une solide métaphysique qui veut mériter le nom de science, et qui, pour en être digne, doit être nécessairement traitée d'une manière dogmatique, avec un caractère systématique qui satisfasse les plus sévères exigences, et, par conséquent, sous une forme scolastique (et non populaire) [1]; car ce sont là des conditions auxquelles cette science ne saurait échapper, puisqu'elle s'engage à accomplir son œuvre tout à fait *à priori* et, par conséquent, à l'entière satisfaction de la raison spéculative. Dans l'exécution du plan tracé par la critique, c'est-à-dire dans le système futur de la métaphysique, nous suivrons un jour la méthode sévère de l'illustre Wolf, le plus grand de tous les dogmatiques, qui, le premier, montra comment, en établissant régulièrement les principes, en déterminant clairement les concepts, en n'admettant que des démonstrations rigoureuses, en évitant les sauts téméraires dans les conséquences, on entre dans les voies sûres de la science (c'est par cet exemple qu'il a créé en Allemagne cet esprit de profondeur [2] qui n'est pas encore éteint). Il était supérieurement fait pour donner à la métaphysique le caractère d'une véritable science, s'il avait eu l'idée de préparer le terrain par la critique de l'instrument, c'est-à-dire de la raison pure

[1] *Schulgerecht (nicht populär) ausgeführt werden musz.* — [2] *Geist der Gründlichkeit.*

elle-même. Mais ce défaut lui doit être moins imputé qu'à la façon de penser dogmatique de son siècle, et, à cet égard, les philosophes, ses contemporains ou ses devanciers, n'ont rien à se reprocher les uns aux autres. Ceux qui rejettent sa méthode et, du même coup, celle de la critique de la raison pure, ne peuvent avoir d'autre but que de se débarrasser des liens de la *science*, et de convertir le travail en jeu, la certitude en opinion, la *philosophie* en *philodoxie*.

Pour ce qui est de cette seconde édition, je n'ai pas voulu, comme de juste, négliger l'occasion qu'elle m'offrait de faire disparaître, autant que possible, les difficultés et les obscurités qui, peut-être bien par ma faute, ont pu donner lieu à certains malentendus dans l'appréciation que des hommes pénétrants ont faite de ce livre. Je n'ai rien trouvé à changer dans les propositions mêmes et dans leurs preuves, non plus que dans la forme et dans l'ensemble du plan; ce qui s'explique en partie par le long examen auquel j'avais soumis mon œuvre avant de la livrer au public, en partie par la nature même du sujet, c'est-à-dire par la nature d'une raison pure spéculative qui renferme un véritable organisme, où ainsi tout est organe, c'est-à-dire où tout existe pour chaque chose en particulier et chaque chose pour toutes les autres, et où, par conséquent, il n'y a pas de vice si léger, soit erreur ou omission, qui ne se trahisse inévitablement dans l'usage. Ce système conservera désormais, je l'espère, cette invariable fixité. Ce qui me donne cette confiance, ce n'est point une vaine présomption, mais l'évidence que produit en fin de compte l'expérimentation de l'uniformité du résultat, soit qu'on s'élève des derniers éléments à l'ensemble de la raison pure, ou qu'on redes-

cende de l'ensemble à chaque partie (car cet ensemble ressort par lui-même du but final de la raison dans le domaine pratique). Que l'on essaie d'y changer la moindre chose, et il en résulte une contradiction, non-seulement dans le système, mais dans la raison commune. Mais dans *l'exposition* il y a encore beaucoup à faire, et je me suis efforcé de corriger cette édition de manière à dissiper soit le malentendu auquel a donné lieu l'esthétique, surtout dans le concept du temps, soit l'obscurité de la déduction des concepts de l'entendement, soit le prétendu défaut d'évidence dans les preuves des principes de l'entendement pur, soit enfin la fausse interprétation des paralogismes de la psychologie rationnelle. Mes corrections dans la rédaction* ne s'étendent pas plus loin (c'est-à-dire qu'elles s'arrêtent à la fin du premier chapitre de la dialectique transcendentale). Le temps m'a manqué pour les continuer, et d'ailleurs je ne sache pas

* La seule addition véritable que je pourrais citer, et encore ne s'agit-il que d'un mode de démonstration, est celle où je propose (p. 275) une nouvelle réfutation de l'*idéalisme* psychologique et en même temps une preuve rigoureuse (la seule aussi que je croie possible) de la réalité objective de l'intuition extérieure. Quelque inoffensif que l'idéalisme puisse paraître relativement au but essentiel de la métaphysique (et en réalité il est loin de l'être), toujours est-ce un scandale pour la philosophie et pour la raison humaine en général, qu'on ne puisse admettre qu'à titre de *croyance* l'existence des choses extérieures (d'où nous tirons pourtant toute la matière de nos connaissances, même pour notre sens intérieur), et que s'il plaît à quelqu'un de la révoquer en doute, nous n'ayons point de preuve satisfaisante à lui opposer. Comme il y a quelque obscurité dans l'exposition de la preuve que j'apporte, je prie le lecteur d'en modifier ainsi la rédaction (1).

(1) Je renvoie le reste de la note, c'est-à-dire la correction proposée par Kant et les nouvelles explications qu'il y joint, à l'endroit de son ouvrage auquel elles se rapportent et où elles seront beaucoup mieux à leur place. J. B.

qu'aucun juge compétent et impartial ait mal compris le reste. Je n'ai pas besoin de nommer avec les éloges qu'ils méritent ceux dont j'ai pris les avis en considération; ils trouveront bien d'eux-mêmes les endroits que j'ai retouchés d'après leurs conseils. Mais les corrections que j'ai dû faire ont entraîné pour le lecteur un léger dommage, qu'il n'était pas possible d'éviter sans grossir démesurément le volume. Plus d'un lecteur, en effet, pourra bien regretter divers passages, qu'il a fallu ou supprimer ou raccourcir, pour faire place à une exposition maintenant plus claire, je l'espère du moins, et qui, sans se rattacher essentiellement à l'ensemble, pouvaient cependant avoir leur utilité à un autre point de vue. Quoique rien au fond n'ait été changé dans les propositions et dans leurs démonstrations mêmes, cette nouvelle exposition s'écartait trop çà et là de l'ancienne pour qu'il fût possible de l'y intercaler. Mais ce léger dommage, que chacun d'ailleurs peut réparer s'il le veut, en rapprochant les deux éditions(1), est compensé, je l'espère, par une clarté beaucoup plus grande. J'ai remarqué avec un plaisir reconnaissant, dans divers écrits récemment publiés (soit à l'occasion de l'examen de certains livres, soit à titre de traités spéciaux), que si la mode de simuler le génie par la liberté de la pensée avait quelque temps étouffé en Allemagne l'esprit de profondeur, cet esprit n'y était point mort, et que les épines qui couvrent les sentiers de la critique n'ont nullement empêché les esprits courageux et avides de clarté de s'engager dans une voie qui conduit à une science de la raison pure, scolastique il est vrai, mais durable à ce titre même, et

(1) C'est précisément ce que j'ai fait dans cette traduction. J. B.

partant de la plus haute importance. Il y a des hommes de mérite, qui, à la profondeur des vues, ont le bonheur de joindre le talent d'une exposition lumineuse; je leur laisse le soin (car je ne me sens point du tout ce talent) de mettre la dernière main à mon œuvre, pour y corriger ce qu'elle peut encore avoir çà et là de défectueux à cet égard. Le danger n'est pas ici d'être réfuté, mais de n'être pas compris. De mon côté, je ne puis m'engager à descendre dans toutes les discussions que cette œuvre pourra désormais soulever, mais je ferai soigneusement attention à tous les avis (qu'ils viennent d'amis ou d'adversaires), afin de les mettre à profit dans l'exécution du système qui doit suivre cette propédeutique. Comme, en me livrant à ces travaux, je suis déjà arrivé à un âge très-avancé (j'entre ce mois dans ma soixante-quatrième année), je dois être économe de mon temps, si je veux réaliser le plan que j'ai formé, de publier la métaphysique de la nature ainsi que celle des mœurs, afin de confirmer l'exactitude de la critique de la raison spéculative aussi bien que pratique. J'abandonnerai donc l'éclaircissement des difficultés qu'il était difficile d'éviter d'abord dans une œuvre de ce genre, ainsi que la défense de l'ensemble de cette œuvre, aux hommes de mérite qui se la sont appropriée. Tout traité philosophique est vulnérable par quelque côté isolé (car il ne saurait être aussi bien cuirassé qu'un traité mathématique), bien que l'organisation du système, considéré dans son unité, ne coure pas le moindre danger. C'est que, lorsqu'il est nouveau, un petit nombre d'esprits sont capables d'en embrasser l'ensemble, et un plus petit nombre d'y trouver du plaisir, toute nouveauté étant importune à la plupart des hommes. Aussi, en rapprochant certains passages

détachés de l'ensemble, n'y a-t-il pas d'écrit, surtout d'ouvrage indépendant, où l'on ne pense découvrir des contradictions, qui le montrent sous un jour défavorable aux yeux de quiconque ne juge que d'après autrui, tandis que, pour qui sait s'élever à l'idée de l'ensemble, ces contradictions sont faciles à résoudre. Mais lorsqu'une théorie a quelque solidité, l'action et la réaction qui semblaient d'abord la menacer des plus grands dangers, ne servent avec le temps qu'à en faire disparaître les inégalités, et bientôt des esprits impartiaux, lumineux et amis de la vraie popularité, s'appliquent à lui donner en outre toute l'élégance désirable.

Kœnigsberg, Avril 1787.

INTRODUCTION

I

De la différence de la connaissance pure et de la connaissance empirique.

Il n'est pas douteux que toutes nos connaissances ne commencent avec l'expérience; car par quoi la faculté de connaître serait-elle appelée à s'exercer, si elle ne l'était point par des objets qui frappent nos sens et qui, d'un côté, produisent d'eux-mêmes des représentations, et, de l'autre, excitent notre activité intellectuelle à les comparer, à les unir ou à les séparer, et à mettre ainsi en œuvre la matière brute des impressions sensibles pour en former cette connaissance des objets qui s'appelle l'expérience? Aucune connaissance ne précède donc en nous, dans le temps, l'expérience, et toutes commencent avec elle.

Mais, si toutes nos connaissances commencent *avec* l'expérience, il n'en résulte pas qu'elles dérivent toutes *de* l'expérience. En effet, il se pourrait bien que notre connaissance expérimentale elle-même fût un assemblage composé de ce que nous recevons par des impressions, et de ce que notre propre faculté de connaître tirerait d'elle-même (à l'occasion de ces impressions sensibles), quoique nous ne fussions capables de distinguer cette addition d'avec la matière première que quand un long exercice nous aurait appris à y appliquer notre attention et à les séparer l'une de l'autre.

C'est donc, pour le moins, une question qui exige un examen plus approfondi et qu'on ne peut expédier du premier coup, que celle de savoir s'il y a une connaissance indépendante de l'expérience et même de toutes les impressions des sens. Cette espèce de *connaissance* est dite *à priori*, et on la distingue de la *connaissance empirique*, dont les sources sont *à posteriori*, c'est-à-dire dans l'expérience.

Mais cette expression n'est pas encore assez précise pour faire comprendre tout le sens de la question précédente. En effet, il y a maintes connaissances, dérivées de sources expérimentales, dont on a coutume de dire que nous sommes capables de les acquérir ou que nous les possédons *à priori*, parce que nous ne les tirons pas immédiatement de l'expérience, mais d'une règle générale que nous avons elle-même dérivée de l'expérience. Ainsi, de quelqu'un qui aurait miné les fondements de sa maison, on dirait qu'il devait savoir *à priori* qu'elle s'écroulerait, c'est-à-dire qu'il n'avait pas besoin d'attendre l'expérience de sa chute réelle. Et pourtant il ne pouvait pas non plus le savoir tout à fait *à priori;* car il n'y a que l'expérience qui ait pu lui apprendre que les corps sont pesants, et qu'ils tombent lorsqu'on leur enlève leurs soutiens.

Sous le nom de connaissances *à priori*, nous n'entendrons donc pas celles qui sont indépendantes de telle ou telle expérience, mais celles qui ne dépendent *absolument* d'aucune expérience. A ces connaissances sont opposées les connaissances empiriques, ou celles qui ne sont possibles qu'*à posteriori*, c'est-à-dire par le moyen de l'expérience. Parmi les connaissances *à priori*, celles-là s'appellent *pures*, qui ne contiennent aucun mélange empi-

rique. Ainsi, par exemple, cette proposition : tout changement a une cause, est une proposition *à priori*, mais non pas pure, parce que l'idée du changement ne peut venir que de l'expérience.

II

Nous sommes en possession de certaines connaissances à priori, *et le sens commun lui-même n'en est jamais dépourvu.*

Il importe ici d'avoir un signe qui nous permette de distinguer sûrement une connaissance pure d'une connaissance empirique. L'expérience nous enseigne bien qu'une chose est ceci ou cela, mais non pas qu'elle ne puisse être autrement. Si donc, *en premier lieu*, il se trouve une proposition qu'on ne puisse concevoir que comme nécessaire, c'est un jugement *à priori;* si, de plus, elle ne dérive elle-même d'aucune autre proposition qui ait à son tour la valeur d'un jugement nécessaire, elle est absolument *à priori*. *En second lieu*, l'expérience ne donne jamais à ses jugements une universalité véritable ou rigoureuse, mais seulement supposée et comparative (fondée sur l'induction), si bien que tout revient à dire que nous n'avons point trouvé jusqu'ici dans nos observations d'exception à telle ou telle règle. Si donc on conçoit un jugement comme rigoureusement universel, c'est-à-dire comme repoussant toute exception, c'est que ce jugement n'est point dérivé de l'expérience, mais que sa valeur est absolument *à priori*. L'universalité empirique

n'est donc qu'une extension arbitraire de valeur[1] : d'une proposition qui s'applique à la plupart des cas on passe à une autre qui vaut pour tous les cas, comme celle-ci, par exemple : tous les corps sont pesants. Lorsque, au contraire, une rigoureuse universalité est le caractère essentiel d'un jugement, c'est qu'il suppose une source particulière de connaissances, c'est-à-dire une faculté de connaître *à priori.* La nécessité et l'universalité absolue sont donc les marques certaines de toute connaissance *à priori,* et elles sont elles-mêmes inséparables. Mais, comme dans l'usage, il est parfois plus facile de montrer la limitation empirique[2] des jugements que leur contingence, ou l'universalité absolue que la nécessité, il est bon de se servir séparément de ces deux critérium, dont chacun est à lui seul infaillible.

Maintenant, qu'il y ait dans la connaissance humaine des jugements nécessaires et absolument universels, c'est-à-dire des jugements purs *à priori,* c'est ce qu'il est facile de montrer. Veut-on prendre un exemple dans les sciences : on n'a qu'à jeter les yeux sur toutes les propositions des mathématiques. Veut-on le tirer de l'usage le plus ordinaire de l'entendement : on le trouvera dans cette proposition, que tout changement doit avoir une cause. Dans ce dernier exemple, le concept d'une cause contient même si évidemment celui de la nécessité d'une liaison entre la cause et l'effet et celui de l'absolue universalité de la règle, qu'il serait tout à fait perdu si, comme l'a tenté *Hume,* on pouvait le dériver de la fréquente association du fait actuel avec le fait précédent

[1] *Eine willkürliche Steigerung der Gültigkeit.* — [2] *Die empirische Beschränktheit.*

et de l'habitude où nous sommes (et qui n'est qu'une nécessité subjective) d'en lier entre elles les représentations. Il n'est pas nécessaire d'ailleurs de recourir à ces exemples pour démontrer la réalité de principes purs *à priori* dans notre connaissance; on pourrait aussi la prouver *à priori*, en montrant que, sans eux, l'expérience même serait impossible. En effet, où cette expérience puiserait-elle la certitude, si toutes les règles d'après lesquelles elle se dirige étaient toujours empiriques, et, par conséquent, contingentes? Aussi ne saurait-on donner des règles de ce genre pour des premiers principes. Mais nous nous contenterons ici d'avoir établi comme une chose de fait l'usage pur de notre faculté de connaître, ainsi que le critérium qui sert à le distinguer. Ce n'est pas seulement dans certains jugements, mais aussi dans quelques concepts que se révèle une origine *à priori*. Écartez successivement de votre concept expérimental d'un *corps* tout ce qu'il contient d'empirique : la couleur, la dureté ou la mollesse, la pesanteur, l'impénétrabilité, il reste toujours l'*espace* qu'occupait ce corps (maintenant tout à fait évanoui), et que vous ne pouvez pas supprimer par la pensée. De même, si, de votre concept empirique d'un objet quelconque, corporel ou non, vous retranchez toutes les propriétés que l'expérience vous enseigne, vous ne pouvez cependant lui enlever celles qui vous le font concevoir comme une *substance* ou comme inhérent à une *substance* (quoique ce concept soit plus déterminé que celui d'un objet en général). Contraints par la nécessité avec laquelle ce concept s'impose à vous, il vous faut donc avouer qu'il a son siége *à priori* dans votre faculté de connaître (*a*).

(*a*) Dans la première édition, à la place de ces deux premières sec-

III

La philosophie a besoin d'une science qui détermine à priori *la possibilité, les principes et l'étendue de toutes nos connaissances.*

Une chose plus importante encore à remarquer que tout ce qui précède, c'est que certaines connaissances sor-

tions, l'Introduction, qui en tout n'en comprenait que deux (I. *Idée de la philosophie transcendentale*, et II. *Division de cette même philosophie*), contenait simplement ce qui suit :

« L'expérience est sans aucun doute le premier produit de notre entendement mettant en œuvre la matière brute des impressions sensibles. Elle est donc le premier enseignement, et cet enseignement est tellement inépuisable dans son développement que toute la chaîne des générations futures ne manquera jamais de connaissances nouvelles recueillies sur ce terrain. Pourtant elle est loin d'être le seul champ où se borne notre entendement. Elle nous dit bien ce qui est, mais non pas ce qui est nécessairement et ne peut être autrement. Aussi ne nous donne-t-elle pas une véritable universalité, et la raison, qui est si avide de cette espèce de connaissances, est-elle plutôt excitée par elle que satisfaite. Des connaissances universelles, ayant en même temps le caractère d'une nécessité intrinsèque, doivent être claires et certaines par elles-mêmes, indépendamment de l'expérience ; on les nomme pour cette raison des connaissances *à priori*. Au contraire, ce qui est simplement emprunté de l'expérience n'est connu, suivant les expressions consacrées, qu'*à posteriori*, ou empiriquement.

« Il y a maintenant une chose très-remarquable, c'est que même à nos expériences se mêlent des connaissances qui ont nécessairement une origine *à priori*, et qui peut-être ne servent qu'à lier nos représentations sensibles. En effet, si de ces expériences on écarte tout ce qui appartient aux sens, il reste encore certains concepts primitifs avec les jugements qui en dérivent, et ces concepts et ces jugements doivent se produire tout à fait *à priori*, c'est-à-dire indépendamment de l'expérience, puisqu'ils font que l'on peut dire, ou du moins que l'on croit pouvoir dire, des objets qui apparaissent à nos sens, plus que ce que nous enseignerait la seule expérience, et que ces assertions impliquent une véritable universalité et une nécessité absolue que la connaissance purement empirique ne saurait produire. »

tent du champ de toutes les expériences possibles, et, au moyen de concepts auxquels nul objet correspondant ne peut être donné dans l'expérience, semblent étendre le cercle de nos jugements au delà des limites de ce champ.

C'est justement dans cet ordre de connaissances, qui dépasse le monde sensible et où l'expérience ne peut ni conduire ni rectifier notre jugement, que notre raison porte ses investigations. Et nous les regardons comme bien supérieures, par leur importance et par la sublimité de leur but, à tout ce que l'entendement peut nous apprendre dans le champ des phénomènes; aussi, au risque de nous tromper, tentons-nous tout plutôt que de renoncer à d'aussi importantes recherches, soit par crainte de notre insuffisance, soit par dédain ou par indifférence. Ces problèmes inévitables (*a*) de la raison pure sont *Dieu*, la *liberté* et l'*immortalité*. On appelle *métaphysique* la science dont le but dernier est la solution de ces problèmes, et dont toutes les dispositions sont uniquement dirigées vers cette fin. Sa méthode est d'abord dogmatique, c'est-à-dire qu'elle entreprend avec confiance l'exécution de cette œuvre, sans avoir préalablement examiné si une telle entreprise est ou n'est pas au-dessus des forces de la raison.

Il semble pourtant bien naturel qu'aussitôt après avoir quitté le sol de l'expérience, on n'entreprenne pas de construire l'édifice de la science avec les connaissances que l'on possède, sans savoir d'où elles viennent et sur la foi de principes dont on ne connaît pas l'origine, et que l'on s'assure d'abord par de soigneuses investigations des

(*a*) Tout le reste de l'alinéa, à partir d'ici, est une addition de la seconde édition.

fondements de cet édifice, ou que l'on commence par se poser préalablement ces questions : comment donc l'entendement peut-il arriver à toutes ces connaissances *à priori*, quelle en est l'étendue, la valeur et le prix ? Il n'y a dans le fait rien de plus naturel, si, par ce mot naturel, on entend ce qui doit se faire raisonnablement. Mais, si l'on entend par là ce qui arrive généralement, rien, au contraire, n'est plus naturel et plus facile à comprendre que le long oubli de cette recherche. En effet, une partie de ces connaissances, les connaissances mathématiques, sont depuis longtemps en possession de la certitude, et font espérer le même succès pour les autres, quoique celles-ci soient peut-être d'une nature toute différente. En outre, dès qu'on a mis le pied hors du cercle de l'expérience, on est sûr de ne plus être contredit par elle. Le plaisir d'étendre ses connaissances est si grand que l'on ne pourrait être arrêté dans sa marche que par une évidente contradiction, contre laquelle on viendrait se heurter. Or il est aisé d'éviter cette pierre d'achoppement, pour peu que l'on se montre avisé dans ses fictions, qui n'en restent pas moins des fictions. L'éclatant exemple des mathématiques nous montre jusqu'où nous pouvons aller dans la connaissance *à priori* sans le secours de l'expérience. Il est vrai qu'elles ne s'occupent que d'objets et de connaissances qui peuvent être représentés dans l'intuition; mais on néglige aisément cette circonstance, puisque l'intuition dont il s'agit ici peut être elle-même donnée *à priori*, et que, par conséquent, elle se distingue à peine d'un simple et pur concept. Entraînés par cet exemple de la puissance de la raison, notre penchant à étendre nos connaissances ne connaît plus de bornes. La colombe légère, qui, dans son libre vol,

fend l'air dont elle sent la résistance, pourrait s'imaginer qu'elle volerait bien mieux encore dans le vide. C'est ainsi que Platon, quittant le monde sensible, qui renferme l'intelligence dans de si étroites limites, se hasarda, sur les ailes des idées, dans les espaces vides de l'entendement pur. Il ne s'apercevait pas que, malgré tous ses efforts, il ne faisait aucun chemin, parce qu'il n'avait pas de point d'appui où il pût appliquer ses forces pour changer l'entendement de place. C'est le sort commun de la raison humaine dans la spéculation, de commencer par construire son édifice en toute hâte, et de ne songer que plus tard à s'assurer si les fondements en sont solides. Mais alors nous cherchons toutes sortes de prétextes pour nous consoler de son manque de solidité, ou même pour nous dispenser de le soumettre à une épreuve si tardive et si dangereuse. Ce qui, tant que dure la construction, nous exempte de tout souci et de tout soupçon, et nous trompe par une apparente solidité, le voici. Une grande partie, et peut-être la plus grande partie de l'œuvre de notre raison, consiste dans l'analyse des concepts que nous avons déjà des objets. Il en résulte une foule de connaissances qui, bien qu'elles ne soient que des explications ou des éclaircissements de ce que nous avions déjà pensé dans nos concepts (mais d'une manière confuse), et, bien qu'au fond elles n'étendent nullement les concepts que nous possédons, mais ne fassent que les coordonner, n'en sont pas moins estimées, du moins dans la forme, à l'égal de vues nouvelles. Or comme cette méthode fournit une connaissance réelle *à priori*, qui a un développement certain et utile, la raison, dupe de cette illusion, se laisse aller, sans s'en apercevoir, à des assertions d'une toute autre espèce, et elle ajoute *à priori* aux

concepts donnés des idées tout à fait étrangères, sans savoir comment elle y est arrivée, et sans même songer à se poser cette question. Je vais donc traiter tout d'abord de la différence de ces deux espèces de connaissances.

IV

De la différence des jugements analytiques et des jugements synthétiques.

Dans tous les jugements, où l'on conçoit le rapport d'un sujet à un prédicat (je ne parle ici que des jugements affirmatifs; il sera facile d'appliquer ensuite aux jugements négatifs ce que j'aurai établi), ce rapport est possible de deux manières. Ou bien le prédicat *B* appartient au sujet *A* comme quelque chose déjà contenu (mais d'une manière cachée) dans le concept *A*; ou bien *B*, quoique lié à ce concept, est placé tout à fait en dehors de lui. Dans le premier cas je nomme le jugement *analytique;* je l'appelle *synthétique* dans le second. Les jugements analytiques (affirmatifs) sont donc ceux dans lesquels l'union du prédicat avec le sujet est conçue comme un rapport d'identité; ceux où cette union est conçue sans identité sont des jugements synthétiques. On pourrait aussi nommer les premiers des jugements *explicatifs*[1], et les seconds des jugements *extensifs*[2]. Les premiers, en effet, n'ajoutent rien par le prédicat au concept du sujet, mais ne font que le décomposer par

[1] *Erläuterungsurtheile.* — [2] *Erweiterungsurtheile.*

le moyen de l'analyse en ses divers éléments déjà conçus avec lui (quoique d'une manière confuse); les seconds, au contraire, ajoutent au concept du sujet un prédicat qui n'y était pas conçu et qu'aucune analyse n'aurait pu en faire sortir. Par exemple, quand je dis : tous les corps sont étendus, c'est là un jugement analytique. Car je n'ai pas besoin de sortir du concept que j'attache au corps pour trouver l'étendue et l'unir avec lui; il me suffit de le décomposer, c'est-à-dire d'avoir conscience des éléments divers[1] que je conçois toujours en lui, pour y trouver ce prédicat. C'est donc un jugement analytique. Au contraire, quand je dis : tous les corps sont pesants, ce prédicat est quelque chose d'entièrement différent de ce que je conçois dans l'idée que je me fais d'un corps en général. L'addition de ce prédicat forme donc un jugement synthétique.

Les *jugements d'expérience* sont tous, comme tels, synthétiques. En effet, il serait absurde de fonder un jugement analytique sur l'expérience, puisque, pour former un jugement de cette sorte, je n'ai pas besoin de sortir de mon concept, et par conséquent de recourir au témoignage de l'expérience. Cette proposition : le corps est étendu, est une proposition *à priori*, et non point un jugement d'expérience. En effet, avant de m'adresser à l'expérience, j'ai déjà dans le concept toutes les conditions de mon jugement; je n'ai plus qu'à en tirer le prédicat suivant le principe de contradiction, et dès lors aussi j'ai conscience de la nécessité de mon jugement, chose que l'expérience ne saurait m'enseigner. Au contraire, je ne comprends point d'abord dans le concept

[1] *Des Mannigfaltigen.*

d'un corps en général le prédicat de la pesanteur; mais, comme ce concept désigne un objet d'expérience qu'il ne détermine qu'en partie, j'y puis ajouter d'autres parties également tirées de l'expérience. Au lieu d'approfondir analytiquement, comme dans le premier cas, le concept du corps en y reconnaissant certains caractères qui tous y sont compris, tels que l'étendue, l'impénétrabilité, la figure, etc.; j'étends ici ma connaissance, et, en retournant à l'expérience, qui m'a déjà fourni ce concept de corps, j'y trouve la pesanteur toujours unie aux caractères précédents, et je l'ajoute synthétiquement à ce concept comme prédicat. C'est donc sur l'expérience que se fonde la possibilité de la synthèse du prédicat de la pesanteur avec le concept du corps, puisque, si l'un des deux concepts n'est pas contenu dans l'autre, ils n'en sont pas moins liés l'un à l'autre, mais d'une manière purement contingente, comme parties d'un même tout, c'est-à-dire de l'expérience, qui est elle-même une liaison synthétique d'intuitions (*a*).

(*a*) Cet alinéa a remplacé les deux suivants, de la première édition :

« Il résulte clairement de là : 1° que les jugements analytiques n'étendent nullement notre connaissance, mais qu'ils se bornent à développer le concept que j'ai déjà et à me l'expliquer ainsi; 2° que dans les jugements synthétiques il faut que je cherche encore en dehors du concept du sujet quelque autre chose (X) sur quoi s'appuie mon entendement pour joindre à ce concept un prédicat qui lui appartienne, sans y être contenu.

« Les jugements empiriques ou d'expérience n'offrent ici aucune difficulté. En effet cette X n'est que l'expérience plus complète de l'objet déterminé par un concept *A*, qui n'est qu'une partie de cette expérience. Car, quoique je ne comprenne point d'abord dans le concept d'un corps en général le prédicat de la pesanteur, ce concept désigne une partie d'une expérience complète, à laquelle je puis ajouter d'autres parties qui appartiennent au même concept. Je puis d'abord approfondir analytiquement le concept du corps, en y reconnaissant certains caractères qui tous y sont compris, comme l'étendue, l'impénétrabilité, la

Mais ce moyen d'explication ne saurait nullement s'appliquer aux jugements synthétiques *à priori*. Pour sortir du concept A et en reconnaître un autre B comme lui étant lié, sur quoi puis-je m'appuyer, et comment cette synthèse est-elle possible, puisque je n'ai pas ici l'avantage de pouvoir recourir au champ de l'expérience? Qu'on prenne cette proposition : tout ce qui arrive a sa cause. Dans le concept de quelque chose qui arrive je conçois bien une existence qu'un temps a précédée, etc., et je puis tirer de là des jugements analytiques; mais le concept d'une cause réside tout à fait en dehors de ce concept et exprime quelque chose qui est tout à fait différent de l'idée d'événement, et qui, par conséquent, n'y est pas contenu. Comment donc puis-je dire de ce qui arrive en général quelque chose qui en est tout à fait différent, et reconnaître que, bien que le concept de la cause n'y soit point contenu, il y est pourtant lié, et même nécessairement? Quel est ici cette inconnue X où s'appuie l'entendement, lorsqu'il pense trouver en dehors du concept A un prédicat B qui est étranger à ce concept, mais qu'il croit devoir lui rattacher? Ce ne peut être l'expérience, puisque le principe dont il s'agit ici, en joignant la seconde idée à la première, n'exprime pas seulement une plus grande généralité, mais qu'il revêt le caractère de la nécessité, et que, par conséquent, il est tout à fait *à priori* et se tire de simples concepts. Tout le but final de notre connaissance spéculative *à priori*

figure, etc.; mais ici j'étends ma connaissance, et, en retournant à l'expérience qui m'a déjà fourni ce concept de corps, j'y trouve la pesanteur toujours unie aux caractères précédents. C'est donc sur l'expérience de cette X, qui se trouve en dehors du concept A, que se fonde la possibilité de la synthèse du prédicat de la pesanteur B avec le concept A. »

repose sur des principes synthétiques ou extensifs de cette espèce; car les principes analytiques sont sans doute très-importants et très-nécessaires, mais ils ne servent qu'à donner aux concepts la clarté indispensable à cette synthèse sûre et étendue qui seule est une acquisition réellement nouvelle.

V

Toutes les sciences théorétiques de la raison contiennent des jugements synthétiques qui leur servent de principes (a).

I. Les *jugements mathématiques* sont tous synthétiques. Cette proposition semble avoir échappé jusqu'ici à l'observation de tous ceux qui ont analysé la raison

(*a*) Cette section et la suivante sont encore des additions de la seconde édition. La première ne contenait que les lignes qui suivent avec la note correspondante :

« Il y a donc ici au fond une sorte de mystère * dont l'explication peut seule rendre sûrs et incontestables les progrès de l'esprit dans le champ sans bornes de la connaissance purement intellectuelle. Il s'agit de découvrir dans toute son universalité le principe de la possibilité des jugements synthétiques *à priori*, de constater les conditions qui rendent possible chaque espèce de jugements de cette sorte, et, non pas d'indiquer dans une esquisse rapide, mais de déterminer d'une manière complète et qui suffise à toutes les applications, toute cette connaissance (qui constitue leur espèce propre), en la ramenant à un système suivant ses sources originaires, ses divisions, son étendue et ses limites. »

* « S'il était venu à l'esprit de quelque ancien de poser seulement cette question, elle aurait opposé à elle seule une puissante barrière à tous les systèmes de la raison pure qui se sont élevés jusqu'à nos jours, et elle aurait épargné bien des tentatives inutiles, auxquelles on s'est livré aveuglément sans savoir proprement de quoi il s'agissait. »

humaine, et elle paraît même en opposition avec toutes leurs suppositions; elle est pourtant incontestablement certaine, et elle a une grande importance par ses résultats. En effet, comme on trouvait que les raisonnements des mathématiques procédaient tous suivant le principe de contradiction (ainsi que l'exige la nature de toute certitude apodictique), on se persuadait que leurs principes devaient être connus aussi à l'aide du principe de contradiction, en quoi l'on se trompait; car si le principe de contradiction peut nous faire admettre une proposition synthétique, ce ne peut être qu'autant qu'on présuppose une autre proposition synthétique, d'où elle puisse être tirée, mais en elle-même elle n'en saurait dériver.

Il faut remarquer d'abord que les propositions proprement mathématiques sont toujours des jugements *à priori* et non empiriques, puisqu'elles impliquent une nécessité qui ne peut être tirée de l'expérience. Si l'on conteste cela, je restreindrai alors mon assertion aux mathématiques pures, dont la seule idée emporte qu'elles ne contiennent point de connaissances empiriques, mais seulements des connaissances pures *à priori.*

On est sans doute tenté de croire d'abord que cette proposition $7+5=12$ est une proposition purement analytique, qui résulte, suivant le principe de contradiction, du concept de la somme de sept et de cinq. Mais, quand on y regarde de plus près, on trouve que le concept de la somme de 7 et de 5 ne contient rien de plus que la réunion de deux nombres en un seul, et qu'elle ne nous fait nullement connaître quel est ce nombre unique qui contient les deux autres. L'idée de douze n'est point du tout conçue par cela seul que je conçois cette réunion de cinq et de sept, et j'aurais beau analyser mon concept

d'une telle somme possible, je n'y trouverais point le nombre douze. Il faut que je sorte de ces concepts en ayant recours à l'intuition qui correspond à l'un des deux, comme par exemple à celle des cinq doigts de la main, ou (comme l'enseigne *Segner* en son arithmétique) à celle de cinq points, et que j'ajoute ainsi peu à peu au concept de sept les cinq unités données dans l'intuition. En effet je prends d'abord le nombre 7, et en me servant pour le concept de cinq des doigts de ma main comme d'intuition, j'ajoute peu à peu au nombre 7, à l'aide de cette image, les unités que j'avais d'abord réunies pour former le nombre cinq, et j'en vois résulter le nombre 12. Dans le concept d'une somme $= 7 + 5$, j'ai bien reconnu que 7 devait être ajouté à 5, mais non pas que cette somme était égale à 12. Les propositions arithmétiques sont donc toujours synthétiques; c'est ce que l'on verra plus clairement encore en prenant des nombres plus grands: il devient alors évident que, de quelque manière que nous tournions et retournions nos concepts, nous ne saurions jamais trouver la somme sans recourir à l'intuition et par la seule analyse de ces concepts.

Les principes de la géométrie pure ne sont pas davantage analytiques. C'est une proposition synthétique que celle-ci: entre deux points la ligne droite est la plus courte. En effet mon concept de droit ne contient rien qui se rapporte à la quantité; il n'exprime qu'une qualité. Le concept du plus court est donc une véritable addition, et il n'y a pas d'analyse qui puisse le faire sortir du concept de la ligne droite. Il faut donc ici encore recourir à l'intuition; elle seule rend possible la synthèse.

Un petit nombre de principes, supposés par les géomètres, sont, il est vrai, réellement analytiques et reposent sur le principe de contradiction; mais ils ne servent, comme propositions identiques, qu'à l'enchaînement de la méthode, et ne remplissent pas la fonction de véritables principes. Tels sont, par exemple, les axiomes $a = a$, le tout est égal à lui-même, ou $(a+b) > a$, c'est-à-dire le tout est plus grand que sa partie. Et cependant ces axiomes mêmes, bien qu'ils tirent leur valeur de simples concepts, ne sont admis en mathématiques que parce qu'ils peuvent être représentés dans l'intuition. Ce qui nous fait croire généralement que le prédicat de cette sorte de jugements apodictiques est déjà renfermé dans notre concept, et qu'ainsi notre jugement est analytique, c'est tout simplement l'ambiguïté de l'expression. Il nous faut en effet ajouter à un concept donné un certain prédicat, et cette nécessité est déjà attachée aux concepts. Mais il ne s'agit pas ici de ce que nous *devons* ajouter par la pensée à un concept donné, mais de ce que nous y *pensons réellement*, bien que confusément. Or on voit par là que, si le prédicat se rattache nécessairement à ce concept, ce n'est pas comme y étant conçu, mais au moyen d'une intuition qui doit s'y joindre.

2. La *science de la nature* ou la *physique*[1] contient des jugements synthétiques *à priori* qui lui servent de principes. Je ne prendrai pour exemples que ces deux propositions: dans tous les changements du monde corporel la quantité de matière reste invariable; — dans toute communication du mouvement l'action et la réac-

[1] *Naturwissenschaft (Physica).*

tion doivent être égales l'une à l'autre. Il est clair que ces deux propositions non-seulement sont nécessaires et ont par conséquent une origine *à priori*, mais encore qu'elles sont synthétiques. En effet, l'idée de matière ne me fait pas concevoir sa permanence, mais seulement sa présence dans l'espace qu'elle remplit. Je sors donc réellement du concept de matière pour y ajouter *à priori* quelque chose que je n'y concevais pas. La proposition n'est donc pas conçue analytiquement, mais synthétiquement, quoique *à priori*, et il en est de même de toutes les autres propositions de la partie pure de la physique.

3. La *métaphysique*, même envisagée comme une science qu'on n'a fait que chercher jusqu'ici, mais que la nature de la raison humaine rend indispensable, doit aussi contenir des connaissances synthétiques *à priori*. Il ne s'agit pas seulement dans cette science de décomposer et d'expliquer analytiquement par là les concepts que nous nous faisons *à priori* des choses; mais nous y voulons étendre *à priori* notre connaissance. Nous nous servons à cet effet de principes qui ajoutent au concept donné quelque chose qui n'y était pas contenu, et au moyen de jugements synthétiques *à priori* nous nous avançons jusqu'à un point où l'expérience elle-même ne peut nous suivre, comme par exemple dans cette proposition: le monde doit avoir un premier principe, etc. C'est ainsi que la métaphysique, envisagée du moins *dans son but*, se compose de propositions *à priori* purement synthétiques.

VI

Problème général de la raison pure.

C'est avoir déjà beaucoup gagné que de pouvoir ramener une foule de recherches sous la formule d'un unique problème. Par là, en effet, non-seulement nous facilitons notre propre travail, en le déterminant avec précision, mais il devient aisé à quiconque veut le contrôler, de juger si nous avons ou non rempli notre dessein. Or le véritable problème de la raison pure est renfermé dans cette question : *Comment des jugements synthétiques à priori sont-ils possibles?*

Si la métaphysique est restée jusqu'ici dans un état d'incertitude et de contradiction, la cause en est simplement que cette question, peut-être même la différence des jugements analytiques et des jugements synthétiques, ne s'est pas présentée plus tôt aux esprits. C'est de la solution de ce *problème* ou de l'impossibilité démontrée de le résoudre que dépend le salut ou la ruine de la métaphysique. *David Hume* est de tous les philosophes celui qui s'en est le plus approché, mais il est loin de l'avoir conçu avec assez de précision et dans toute sa généralité. S'arrêtant uniquement à la proposition synthétique de la liaison de l'effet avec sa cause (*principium causalitatis*), il crut pouvoir conclure que ce principe est tout à fait impossible *à priori*. Il résulte de son raisonnement que tout ce qu'on nomme métaphysique n'est qu'une pure opinion consistant à attribuer à une vue soi-disant rationnelle ce qui, en réalité, ne nous est connu que par l'ex-

périence et tire de l'habitude l'apparence de la nécessité. Il n'aurait jamais avancé une pareille assertion, qui détruit toute philosophie pure, s'il avait eu devant les yeux notre problème dans toute sa généralité; car il aurait bien vu que, d'après son raisonnement, il ne pourrait y avoir non plus de mathématiques pures, puisqu'elles contiennent certainement des propositions synthétiques *à priori*, et son bon sens aurait reculé devant cette conséquence.

La solution du précédent problème suppose la possibilité d'un usage pur de la raison dans l'établissement et le développement de toutes les sciences qui contiennent une connaissance théorétique *à priori* de certains objets, c'est-à-dire qu'elle suppose elle-même une réponse à ces questions:

Comment les mathématiques pures sont-elles possibles?
Comment la physique pure est-elle possible?

Puisque ces sciences existent réellement, il est tout simple que l'on se demande *comment* elles sont possibles; car il est prouvé par leur réalité même qu'elles doivent être possibles *. Mais pour la *métaphysique*, comme elle a toujours suivi jusqu'ici une voie détestable, et comme on ne peut dire qu'aucune des tentatives qui ont été faites jusqu'à présent pour atteindre son but essentiel ait réel-

* On mettra peut-être en doute la réalité de la physique pure; mais pour peu que l'on fasse attention aux diverses propositions qui s'offrent au début de la physique proprement dite (de la physique empirique) comme le principe de la permanence de la même quantité de matière, ou celui de l'inertie, ou celui de l'égalité de l'action et de la réaction, etc., on se convaincra bientôt que ces propositions constituent une *physica pura* (ou *rationalis*), qui mériterait bien d'être exposée séparément, comme une science spéciale, dans toute son étendue, si large ou si étroite qu'elle soit.

lement réussi, il est bien permis à chacun de douter de sa possibilité.

Cependant cette *espèce de connaissance* peut aussi en un certain sens être considérée comme donnée, et la métaphysique est bien réelle, sinon à titre de science, du moins à titre de disposition naturelle [1] (*metaphysica naturalis*). En effet la raison humaine, poussée par ses propres besoins, et sans que la vanité de beaucoup savoir y soit pour rien, s'élève irrésistiblement jusqu'à ces questions qui ne peuvent être résolues par aucun usage expérimental de la raison ni par aucun des principes qui en émanent. C'est ainsi qu'une sorte de métaphysique se forme réellement chez tous les hommes, dès que leur raison est assez mûre pour s'élever à la spéculation; cette métaphysique-là a toujours existé et existera toujours. Il y a donc lieu de poser ici cette question : *comment la métaphysique est-elle possible à titre de disposition naturelle?* c'est-à-dire comment naissent de la nature de l'intelligence humaine en général ces questions que la raison pure s'adresse et que ses propres besoins la poussent à résoudre aussi bien qu'elle le peut?

Comme dans toutes les tentatives faites jusqu'ici pour résoudre ces questions naturelles, par exemple celle de savoir si le monde a eu un commencement ou s'il existe de toute éternité, on a toujours rencontré d'inévitables contradictions, on ne saurait se contenter de cette simple disposition à la métaphysique dont nous venons de parler, c'est-à-dire se reposer sans examen (1) sur cette seule faculté de la raison pure qui ne manque pas de produire une certaine métaphysique (bonne ou mauvaise); mais

[1] *Naturanlage*.

(1) Ces mots *sans examen* ne sont pas dans le texte, mais ils sont conformes à la pensée de Kant et la rendent plus claire. J. B.

il doit être possible d'arriver, sur les objets des questions métaphysiques, à une certitude, soit de connaissance, soit d'ignorance, c'est-à-dire de décider si la raison pure peut ou ne peut pas porter quelque jugement à leur égard, et par conséquent d'étendre avec confiance son domaine, ou de lui fixer des limites précises et sûres. Cette dernière question, qui découle du problème général précédemment posé, revient à celle-ci : *comment la métaphysique est-elle possible à titre de science?*

La critique de la raison finit donc nécessairement par conduire à la science ; au contraire l'usage dogmatique de la raison sans critique ne conduit qu'à des assertions sans fondement, auxquelles on en peut opposer d'autres tout aussi vraisemblables, c'est-à-dire, en un mot, au *scepticisme.*

Aussi cette science ne peut-elle avoir une étendue bien effrayante, car elle n'a point à s'occuper des objets de la raison, dont la variété est infinie, mais de la raison elle-même, ou des problèmes qui sortent de son sein et qui lui sont imposés, non par la nature des choses, fort différentes d'elle-même, mais par sa propre nature. Dès qu'elle a appris d'abord à connaître parfaitement sa puissance relativement aux objets qui peuvent se présenter à elle dans l'expérience, il devient alors facile de déterminer d'une manière complète et certaine l'étendue et les limites de l'usage qu'on en peut tenter en dehors de toute expérience.

On peut donc et l'on doit considérer comme non avenues toutes les tentatives faites jusqu'ici pour constituer dogmatiquement la métaphysique. En effet, ce qu'il y a d'analytique dans telle ou telle doctrine de ce genre, c'est-à-dire la simple décomposition des concepts qui résident *à priori* dans notre raison ne représente que les préliminaires de la métaphysique, et nullement le

véritable but de cette science, qui est d'étendre synthétiquement nos connaissances *à priori*. Elle est impropre à ce but, puisqu'elle ne fait que montrer ce qui est contenu dans ces concepts, et non pas comment nous y arrivons *à priori*, et que, par suite, elle ne nous apprend pas à en déterminer la légitime application aux objets de toute connaissance en général. Il n'y a pas besoin d'ailleurs de beaucoup d'abnégation pour renoncer à toutes les prétentions de l'ancienne métaphysique : les contradictions de la raison avec elle même, contradictions qu'il est impossible de nier et tout aussi impossible d'éviter dans la méthode dogmatique, l'ont depuis longtemps discréditée. Ce qu'il faudra plutôt, c'est une grande fermeté pour ne pas se laisser détourner, soit par les difficultés intérieures, soit par les résistances extérieures, d'une entreprise qui a pour but de fait fleurir et fructifier, suivant une méthode nouvelle et entièrement opposée à celle qui a été suivie jusqu'à présent, une science indispensable à la raison humaine, une science dont on peut bien couper tous les rejetons poussés jusqu'ici, mais dont on ne saurait extirper les racines.

VII

Idée et division d'une science spéciale appelée critique de la raison pure.

De tout cela résulte l'idée d'une science spéciale qui peut s'appeler *critique de la raison pure* (*a*). En effet, la

(*a*) La première édition portait : « Qui puisse servir à la critique de

raison est la faculté qui nous fournit les *principes* de la connaissance *à priori*. La raison pure est donc celle qui contient les principes au moyen desquels nous connaissons quelque chose absolument *à priori*. Un *organum* de la raison pure serait un ensemble de tous les principes d'après lesquels toutes les connaissances pures *à priori* peuvent être acquises et réellement constituées. Une application détaillée de cet organum fournirait un système de la raison pure. Mais, comme ce serait beaucoup demander que d'exiger un tel système, et comme c'est encore une question de savoir si, en général, une extension de notre raison est possible ici, et dans quels cas elle est possible, nous pouvons regarder comme la *propédeutique* du système de la raison pure une science qui se bornerait à examiner cette faculté, ses sources et ses limites. Cette science ne devrait pas porter le nom de *doctrine*, mais de *critique* de la raison pure. Son utilité, au point de vue de la spéculation, ne serait réellement que négative: elle ne servirait pas à étendre notre raison, mais à l'éclairer et à la préserver de toute erreur, ce qui est déjà beaucoup. J'appelle *transcendentale* toute connaissance qui ne porte point en général sur les objets, mais sur notre manière de les connaître, en tant que cela est possible *à priori*. Un *système* de concepts de ce genre serait une *philosophie transcendentale*. Mais ce serait encore

la raison pure, » et à cette première phrase elle ajoutait les suivantes, qui ont disparu dans la seconde édition : « Toute connaissance où ne se mêle rien d'étranger s'appelle *pure*. Mais, en particulier, une connaissance est dite absolument pure, quand aucune expérience ou aucune sensation ne s'y mêle, et que, par conséquent, elle est possible tout à fait *à priori*. Or la raison est la faculté..... »

trop pour commencer. En effet, une pareille science devant embrasser à la fois toute la connaissance analytique et toute la connaissance synthétique *à priori*, serait beaucoup trop étendue pour le but que nous nous proposons, puisque nous n'avons besoin de pousser notre analyse qu'autant qu'elle est indispensablement nécessaire pour reconnaître les principes de la synthèse *à priori*, la seule chose dont nous ayons à nous occuper. Telle est notre unique recherche, et elle ne mérite pas proprement le nom de doctrine, mais celui seulement de critique transcendentale, puisqu'elle n'a pas pour but d'étendre nos connaissances, mais de les rectifier et de nous fournir une pierre de touche qui nous permette de reconnaître la valeur ou l'illégitimité de toutes les connaissances *à priori*. Cette critique sert donc à préparer, s'il y a lieu, un organum, ou au moins, à défaut de cet organum, un *canon*, d'après lequel, en tous cas, pourrait être exposé plus tard, tant analytiquement que synthétiquement, le système complet de la philosophie de la raison pure, que ce système consiste à en étendre ou seulement à en limiter la connaissance. Car, que ce système soit possible, et même qu'il ne soit pas tellement vaste qu'on ne puisse espérer de le construire entièrement, c'est ce qu'il est aisé de reconnaître d'avance en remarquant qu'il n'a pas pour objet la nature des choses, qui est inépuisable, mais l'entendement, qui juge de la nature des choses, et encore l'entendement considéré au point de vue de la connaissance *à priori*. Les richesses qu'il renferme ne sauraient nous demeurer cachées, puisque nous n'avons pas besoin de les chercher hors de nous; et, selon toute apparence, elles sont assez peu étendues pour que nous puissions les embrasser tout entières et les apprécier à

leur juste valeur. Il ne faut pas non plus (*a*) chercher ici une critique des livres et des systèmes de la raison pure, mais celle de la faculté même de la raison pure. Il n'y a que cette critique qui puisse nous fournir une pierre de touche infaillible pour apprécier la valeur des ouvrages philosophiques, anciens et modernes; autrement l'historien et le critique, dépourvus de toute autorité, ne font qu'opposer aux vaines assertions des autres des assertions qui ne sont pas moins vaines.

La philosophie transcendentale (*b*) est l'idée d'une science dont la critique de la raison pure doit esquisser tout le plan d'une façon architectonique, c'est-à-dire par principes, de manière à nous assurer pleinement de la perfection et de la solidité de toutes les pièces qui doivent composer l'édifice. Elle est le système de tous les principes de la raison pure (*c*). Si la critique ne porte pas déjà elle-même le titre de philosophie transcendentale, cela vient simplement de ce que, pour être un système complet, il lui faudrait renfermer aussi une analyse détaillée de toute la connaissance humaine *à priori*. Or notre critique est sans doute tenue de mettre elle-même sous les yeux du lecteur un dénombrement complet de tous les concepts fondamentaux qui constituent cette connaissance pure; mais elle s'abstient avec raison de soumettre ces concepts mêmes à une analyse détaillée, ou de faire une revue complète de tous ceux qui en dérivent. D'une part, en effet, cette analyse, qui est loin de pré-

(*a*) Tout le reste de cet alinéa est une addition de la seconde édition.

(*b*) C'est ici que, dans la première édition, commençait la seconde partie de l'Introduction, sous ce titre : *Division de la philosophie transcendentale.*

(*c*) Addition de la seconde édition.

senter la difficulté de la synthèse, détournerait la critique de son but, qui n'est autre que cette synthèse même; et, d'autre part, il serait contraire à l'unité du plan de s'engager à offrir tout entières une analyse et une déduction qui ne sont point du tout nécessaires relativement au but qu'on se propose. Cette perfection dans l'analyse des concepts *à priori* primitifs, ainsi que dans le recensement de tous ceux qui peuvent ensuite en dériver, est d'ailleurs chose facile à obtenir, pourvu qu'ils aient été d'abord exposés en détail à titre de principes de la synthèse, et que rien ne manque par rapport à ce but essentiel.

Tout ce qui constitue la philosophie transcendentale appartient donc à la critique de la raison pure, et cette critique représente l'idée complète de la philosophie transcendentale, mais non pas cette science même. Elle ne s'avance en effet dans l'analyse qu'autant qu'il est nécessaire pour juger parfaitement la connaissance synthétique *à priori*.

Le principal soin à prendre dans la division d'une pareille science, c'est de n'admettre aucun concept qui contienne quelque élément empirique, ou de faire en sorte que la connaissance *à priori* soit parfaitement pure. C'est pourquoi, bien que les principes suprêmes de la moralité et les concepts fondamentaux de cet ordre de connaissances soient *à priori*, ils n'appartiennent cependant pas à la philosophie transcendentale; car, si les concepts du plaisir et de la peine, des désirs et des inclinations, etc., qui tous sont d'origine empirique, ne servent point de fondement à leurs prescriptions, du moins entrent-ils nécessairement avec eux dans l'exposition du système de la moralité pure, soit comme obstacles que le concept du devoir ordonne de surmonter, soit comme penchants qu'il

défend de prendre pour mobiles (*a*). La philosophie transcendentale n'est donc que celle de la raison pure spéculative. En effet, tout ce qui est pratique, en tant qu'il s'appuie sur des mobiles, se rapporte à des sentiments dont les sources sont empiriques.

Si l'on veut diviser cette science d'après le point de vue universel d'un système en général, elle devra contenir 1° une *théorie élémentaire*[1] de la raison pure, et 2° une *méthodologie*[2] de cette même raison. Chacune de ces parties capitales a nécessairement ses subdivisions, mais il n'est pas besoin d'en exposer ici les principes. Il suffit, ce semble, dans une Introduction, de remarquer qu'il y a deux souches de la connaissance humaine, qui viennent peut-être d'une racine commune, mais inconnue de nous, à savoir la sensibilité et l'entendement, la première par laquelle les objets nous sont *donnés*, la seconde par laquelle ils sont *pensés*. La sensibilité appartient à la philosophie transcendentale, en tant qu'elle contient des représentations *à priori*, qui constituent la condition sous laquelle des objets nous sont donnés. La théorie transcendentale de la sensibilité doit former la première partie de la science élémentaire, puisque les conditions sous lesquelles seules les objets de la connaissance sont donnés, précèdent nécessairement celles sous lesquelles ils sont pensés.

(*a*) Il y avait simplement dans la première édition : « Car les concepts du plaisir et de la peine, des désirs et des inclinations, de l'arbitre, etc., qui tous sont d'origine empirique, y sont nécessairement présupposés. »

[1] *Elementarlehre.* Théorie des éléments. — [2] *Methodenlehre.* Théorie de la méthode.

